This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# ŒUVRES
# PHILOSOPHIQUES
# DE DESCARTES.

Digitized by Google

PARIS, IMPRIMERIE DE P. DUPONT ET COMP.
Rue de Grenelle-Saint-Honoré, n° 55.

Digitized by Google

Descartes, René

12723

# ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE DESCARTES,

PUBLIÉES D'APRÈS LES TEXTES ORIGINAUX

AVEC NOTICES, SOMMAIRES ET ÉCLAIRCISSEMENS;

PAR ADOLPHE GARNIER,

Professeur de Philosophie à l'École normale et au Collége royal de Saint-Louis.

## TOME I.

PARIS,

LIBRAIRIE CLASSIQUE ET ÉLÉMENTAIRE DE L. HACHETTE,

Ancien élève de l'École normale,

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1835.

Digitized by Google

B
1833
1835

Digitized by Google

# AVERTISSEMENT.

## OBJET DE LA PRÉSENTE PUBLICATION.

Le monde est posé devant vous comme un vaste problème, et un désir naturel nous pousse à en chercher le secret. C'est là une des nombreuses harmonies qui rattachent l'homme à l'univers. Les uns se sont mis en face des objets inanimés et des êtres qui végètent ou qui vivent, et ils en ont tracé les caractères; les autres ont contemplé le mouvement des astres, et ont donné le tableau des cieux. Une science a recherché l'action naturelle des corps pris dans leur complexité; une autre en a dissous et recomposé les élémens; celle-ci a décrit les fonctions des corps vivans; celle-là enfin s'est approprié les abstractions de la matière : le nombre et la forme, et, en les combinant l'un avec l'autre, elle a rendu aux études physiques plus qu'elle ne leur avait emprunté.

Toutes ces sciences sont renfermées dans l'ordre matériel. Mais n'y a-t-il pas des mots qui n'expriment rien de ce qui se touche par les mains, ou de ce qui se voit par les yeux? *Connaissance*, *croyance*, *souvenir*, *idée*, *perception*, *conception*, *conjecture*, *imagination*, *doute*, *jugement*, *raisonnement*, *certitude*, *affection*, *plaisir*, *peine*, *amour*, *aversion*, *désir*, *crainte*, *espérance*, *regret*, *préférence*, *volonté*, *liberté*, *ame*, *cause*, *Dieu*, *temps*, *espace*, *moralité*, *devoir*, *dévouement*... si ces mots sont à chaque instant sur nos lèvres, n'expriment-ils pas des objets réels? Cependant nous voyons que ni le naturaliste, ni le physicien, ni le chimiste ne s'occupent de ces objets. Ne peut-on pas en faire aussi l'histoire naturelle? ne peut-on rechercher en quoi ils se ressemblent ou diffèrent, comment ils agissent les uns sur les autres, de quels élémens ils sont composés? Cette tentative a été faite, et c'est ce qu'on appelle aujourd'hui en



Digitized by Google

France la philosophie. La philosophie traite donc des objets qui ne tombent point sous les sens extérieurs.

Pourquoi ce nom a-t-il été consacré à cette étude? Il n'avait pas, dans l'origine, une acception si limitée. Qu'un tableau se déploie devant nos yeux, nous cherchons à l'embrasser tout entier d'un seul coup-d'œil, avant de consentir à nous enfermer dans l'examen d'un détail. C'est la marche naturelle de l'esprit humain : nous prenons la voie la plus facile, et nous nous laissons regarder ce qui semble pouvoir sur-le-champ satisfaire notre curiosité. C'est plus tard que nous nous imposons une tâche plus laborieuse, une étude plus approfondie, et par cela même plus restreinte. En Grèce, les premiers sages ont embrassé, dans leurs recherches, le spectacle entier de l'univers; et quand ils ont changé leur nom pour celui de philosophes, la philosophie a été ce qu'avait été la sagesse : une recherche de la vérité en toute chose, une étude du monde tout entier.

Aristote divisa cette étude en philosophie spéculative et philosophie pratique. La première étudiait les objets sans chercher à les modifier, et se sous-divisait en mathématiques, physique et philosophie première, ou science des premiers principes de la connaissance. La seconde entreprenait d'exercer une action sur les choses, et se partageait en logique, morale, politique et économique. Issue d'abord des abrégés d'Aristote, composés par Boëce et Cassiodore, la philosophie du moyen âge, celle qui régna depuis le commencement du IX^e^ siècle jusqu'à la fin du XV^e^, retint la logique et la morale, laissant la politique et l'économie qui n'ont reparu que de nos jours. Elle embrassa, sous le nom de métaphysique, la philosophie première, qu'elle appela ontologie, la théologie naturelle ou théodicée, et la psychologie; et elle abandonna les mathématiques et la cosmologie, qui se réfugièrent dans l'astrologie, ainsi que la physique qui tomba dans l'alchimie. La philosophie ne se composa donc plus que de la logique, de la métaphysique et de la morale. Or ces sciences ont pour caractère commun d'être les seules dont l'objet ne tombe point sous les sens extérieurs. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, Télésio, Patrice, Bruno,

Digitized by Google

Bacon, Campanella, Gassendi, Descartes, Hobbes, firent rentrer les mathématiques et la physique dans le sein de la philosophie, et tentèrent de rendre à ce mot la vaste signification de l'antiquité. Mais, en France du moins, il était trop tard; l'habitude était prise, le terme avait changé d'acception. Si les nations étrangères ont, depuis la renaissance, divisé l'ensemble des études en philosophie naturelle, comprenant les sciences physiques, et philosophie morale, renfermant les sciences non physiques, cette terminologie n'a pas prévalu dans notre pays, et l'on a continué de comprendre sous le nom de philosophie proprement dite les sciences qui n'ont pas les corps pour objets.

Ces observations étaient nécessaires pour faire comprendre la nature de la présente publication. Les auteurs connus sous le nom de philosophes ne se sont pas uniquement occupés de logique, de métaphysique et de morale. Les uns, comme Gassendi, Descartes, Hobbes, Leibnitz, d'Alembert, ont cultivé le champ des mathématiques; les autres, comme Bacon et encore Descartes, ont essayé un commencement de physique expérimentale. D'autres enfin, comme Malebranche et Arnauld, ont composé des écrits de théologie ecclésiastique. Jusqu'à présent ces matières diverses ont été comprises dans la publication des œuvres de chaque auteur. Mais celui qui s'occupe de philosophie proprement dite, au sens où nous l'entendons en France, n'a pas besoin d'acquérir le recueil des expériences physiques de Bacon, les découvertes mathématiques de Descartes, ou les dissertations canoniques d'Arnauld. La physique et la métaphysique, même pour les nations qui les renferment l'une et l'autre sous le nom commun de philosophie, n'en sont pas moins deux études distinctes, suivies de nos jours par des hommes différens. Il importe donc de dégager ce qu'il y a de purement philosophique, au sens français, dans les œuvres des philosophes, et d'en composer des recueils complets et originaux qui puissent se placer, à moins de frais et à moins de volumes, entre les mains de ceux qui consacrent leurs veilles à la métaphysique, à la logique, et à la morale. Tel est le but que nous nous sommes proposé : il



Digitized by Google

ne s'agit pas ici d'*œuvres choisies*, c'est-à dire d'un choix arbitraire entre des ouvrages du même genre, mais d'une séparation entre des ouvrages de genres différens. Nous n'avons rien retranché de ce qui appartient à la philosophie. Quand nous rejetons un traité de physique, de mathématiques, ou toute autre science étrangère à notre objet, nous en extrayons les moindres parcelles philosophiques qui peuvent s'y cacher. De plus, nous donnons la note de tous les ouvrages qui se trouvent exclus par notre plan. Enfin toutes les fois que la physique, les mathématiques, etc., se trouvent encadrées dans des traités de philosophie, soit comme moyen de démonstration, soit comme épreuve de méthode, nous respectons ces développemens, quelque surannées que puissent être les vues qu'ils renferment.

Les *Œuvres de Descartes* se divisent en ouvrages qui ont été publiés de son vivant et par ses soins et en œuvres posthumes. Du nombre des premiers, qui forment les tomes I et II de notre édition, nous n'avons rejeté que la Dioptrique, les Météores, la Géométrie, traités entièrement étrangers à notre matière, ainsi que la lettre de Descartes au P. Dinet sur le procès du philosophe avec l'université d Utrecht. Les détails de cette lettre intéressent la biographie et non la philosophie de notre auteur. L'Introduction du troisième volume fait connaître celles des œuvres posthumes qui n'ont pas dû faire partie de la présente publication.

---

Digitized by Google

# NOTICE BIOGRAPHIQUE

SUR

# DESCARTES.

Nous suivrons pour cette notice l'histoire de Baillet. Ce biographe, plein d'instruction et d'impartialité, a écrit quarante ans après la mort du philosophe : il n'en est donc pas assez voisin pour ressentir les passions contemporaines, ni assez éloigné pour avoir vu se tarir toutes les sources premières où l'historien doit puiser.

Pour les affaires domestiques de Descartes, il a consulté lui-même les neveux et la nièce de ce grand homme, le fils de Clerselier, le fils de Chanut, le fils du seigneur d'Étioles, qui ont été, comme on le verra, les principaux amis et familiers de notre philosophe. Il a écrit partout où il pouvait recueillir quelques renseignemens.

Il a eu communication des mémoires manuscrits de Clerselier père ; il a recouvré des lettres de Leroy à Descartes, de Descartes à Picot, à Clerselier, à Tobie d'André, et quelques-unes de la princesse Élisabeth, ainsi que de M. de Terlon, ambassadeur de France en Suède.

Enfin il a tenu entre les mains les minutes sur lesquelles Clerselier a fait sa publication des *lettres*, et il a vu de plus que Clerselier les expéditions adressées au père Mersenne, expéditions dont Roberval s'était emparé à la mort de ce père, et dont il avait refusé toute communication. Après la mort de Roberval, ces expéditions passèrent entre les mains de Lahire comme lui professeur de mathématiques au Collége-Royal. Lahire en fit présent à l'Académie des Sciences, et celle-ci en laissa prendre connaissance à l'auteur de la Vie de Descartes. Nous pouvons donc marcher

Digitized by Google

en sûreté sur les pas d'un guide aussi fidèle. Nous avons d'ailleurs compulsé avec soin toute la correspondance familière de Descartes, tous les témoignages de ses contemporains, et nous avons confronté, toutes les fois que l'occasion s'en est présentée, les assertions de Baillet sur ces titres originaux.

Descartes était d'une des plus anciennes maisons de la Touraine. Elle faisait partie, comme on disait alors, de la noblesse d'épée. Le nom de cette famille s'écrivait autrefois *Des Quartes*, et dans un titre latin du XIV^e^ siècle *De Quartis*. Le grand-père de notre auteur se jeta dans Poitiers en 1569, avec le comte du Ludde, pour en soutenir le siége contre les réformés; mais son père préféra la robe à l'épée, et fut nommé conseiller au parlement de Bretagne en 1586. Il eut d'une première femme un fils qui devint comme lui conseiller au parlement de Bretagne, une fille qui se maria depuis au seigneur du Crevis, et notre philosophe, qui fut appelé à sa naissance René *Descartes* (l'ortographe du nom de famille avait alors changé), seigneur du Perron, titre pris d'une petite seigneurie en Poitou, qui appartenait à la famille, et qui fut donnée plus tard en propre à René, lors du partage de la succession de sa mère. René naquit le 31 mars 1596, à La Haye, en Touraine, entre Tours et Poitiers. Sa mère mourut peu de jours après lui avoir donné la vie; elle lui transmit une constitution frêle et délicate : il fut condamné à mourir jeune, et jusqu'à l'âge de vingt ans la pâleur de son teint et les secousses d'une toux sèche et fréquente firent croire qu'il ne se soustrairait pas pour long-temps à cet arrêt.

La vie de notre philosophe ne fut pas mêlée aux événemens publics; d'un autre côté, les lumières sur son histoire privée ne sont pas fort abondantes : nous ne pourrons pas pénétrer bien avant dans cette vie d'intérieur, dont les détails établissent une sorte de familiarité entre nous et un grand homme. L'histoire de Descartes est celle d'une pensée dont tous les mouvemens excitent l'attention de ses contemporains, qui est admirée et presque adorée par les uns, repoussée et maudite par les autres; qui se défend et

Digitized by Google

lutte avec énergie contre les esprits stationnaires ou rétrogrades; et à peine trouverons-nous que cette pensée soit attachée à un corps et accompagnée de ces sentimens qui font que l'homme n'est pas seulement un être qui pense, mais un être qui jouit et qui souffre, qui espère et qui aime.

Nous savons cependant que dans son très bas âge René fit amitié avec une petite fille aussi jeune que lui, et dont les yeux n'avaient pas un mouvement tout-à-fait parallèle. De cette liaison enfantine il garda pendant très long-temps, sans en savoir la cause, une prévention favorable pour toutes les femmes déparées du même défaut. Ce ne fut que très tard qu'il se demanda compte de ce goût singulier, qu'il en retrouva l'origine dans la nuit de ses souvenirs d'enfance, et que par cette explication il le fit pour toujours évanouir. C'eût été peut-être pour un autre une raison de s'y attacher encore davantage.

Mais dès cet âge, à huit ans, René était plus encore un penseur que l'ami de sa petite amie : il interrogeait continuellement son père sur les effets et les causes, et celui-ci le nommait déjà son petit philosophe.

Son père l'envoya donc à huit ans (en 1604) au nouveau collége des jésuites, établi tout récemment à La Flèche, pour la noblesse française, dans un palais de Henri IV, et doté par ce prince d'un revenu de onze mille écus d'or. Le roi y avait fondé, indépendamment de l'enseignement ordinaire des colléges, quatre chaires de jurisprudence, quatre de médecine et deux d'anatomie ou de chirurgie. René s'y distingua par de brillans succès pendant tout le cours de ses études; il montra beaucoup de goût pour la poésie, et lorsqu'à la mort d'Henri IV le cœur de ce prince fut porté à la maison de La Flèche, et reçu par un cortége de douze cents écoliers du collége et vingt-quatre gentilshommes pensionnaires, dont René faisait partie, il contribua aux épitaphes et aux devises en vers qui furent écrites sur les tentures dont la maison était décorée. Il parcourut, comme il le dit lui-même [1], tous les livres qui traitent des sciences les plus

[1] Voyez Discours de la Méthode, première partie.

Digitized by Google

curieuses et les plus rares. Il ne fut pas un auditeur purement passif au cours de philosophie, et il donnait souvent de l'exercice à son régent. Voici quelle était sa manière d'argumenter : il s'attachait d'abord à la définition de tous les mots de la question, faisait expliquer le sens des principes reçus dans l'école, proposait ensuite certaines vérités, et, quand on en était demeuré d'accord avec lui, il présentait son argument, dont il était alors très difficile de se débarrasser. Le père Charlet, directeur du collége, et le père Dinet, préfet des études, goûtaient beaucoup cette méthode, mais le régent de philosophie n'en était pas aussi satisfait. Les mathématiques dédommagèrent Descartes des obscurités et des incertitudes qu'il avait trouvées dans la philosophie. Dès le collége il perfectionna l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes.

Il jouissait de beaucoup de faveur auprès de ses maîtres, qui le dispensaient de la discipline à cause de sa faible santé, et lui permettaient de rester au lit long-temps après le lever de ses camarades. Il conserva toute sa vie l'habitude d'un long sommeil; il ne forçait jamais son réveil; et lorsqu'il se sentait l'esprit entièrement dégagé du besoin de dormir, il restait au lit pour méditer, et se levait à mi-corps de temps en temps pour écrire ses pensées.

Indépendamment du père Charlet et du père Dinet, que Descartes connut au collége de La Flèche, et avec lesquels il resta en correspondance toute sa vie, il fit encore connaissance dans cette maison avec Mersenne, qui entra depuis dans l'ordre des Minimes, et qui était venu terminer ses études à La Flèche au moment où Descartes y commençait les siennes. Mersenne avait près de huit ans de plus que son petit camarade; il quitta le collége lorsque celui-ci n'était encore qu'un enfant, et cependant lorsque, neuf ans après, il retrouva Descartes à Paris, et qu'il vit germer peu à peu le génie philosophique de ce jeune homme, il en devint le sectateur, ou, pour mieux dire, l'admirateur passionné : et ceci est remarquable, car nous avons peine à reconnaître de grands hommes dans ceux que nous avons vus enfans et ignorans. Pour que notre admiration s'attache à un homme,

Digitized by Google

il faut ordinairement qu'il se présente à nous tout formé et entouré d'abord du prestige de l'inconnu.

Descartes quitta le collége à seize ans (en 1612), n'étant pas fâché d'avoir fait ses deux années de philosophie, malgré le peu d'évidence qu'il y avait rencontré, mais regardant cette étude comme une préparation « nécessaire « avant d'entreprendre d'élever son esprit au-dessus de la « pédanterie, et de se faire savant de la bonne sorte[1]. » Il ne pensait pas que l'étude des lettres lui eût été d'un grand secours pour la formation de son intelligence : il a dit depuis que, sans avoir passé par le collége, il eût fait les mêmes découvertes philosophiques, et que seulement il les eût toutes écrites en français, au lieu d'en écrire une partie en latin. Il se sentait beaucoup de dispositions pour les arts mécaniques, et aurait parfaitement réussi, dit-il lui-même[2], s'il eût été de condition à se faire artisan. Ainsi Descartes était une de ces rares organisations qui font face sur tous les points et donnent tout ce qu'on leur demande : quelque carrière qu'il eût choisie, il s'y serait signalé.

Il passa la première année de sa sortie du collége à Rennes, dans sa famille. Son père s'était remarié, et lui avait donné un nouveau frère et une nouvelle sœur. Il employa son temps, comme un jeune gentilhomme, à monter à cheval et à faire des armes. Mais le philosophe, qui s'était déjà montré sous la figure imberbe de l'enfant, perça encore sous le duvet du jeune homme : il ne put, comme les autres, mouvoir son bras sans se rendre compte du mouvement, et il composa un Traité de l'escrime.

L'année suivante, il fut envoyé à Paris avec un valet-de-chambre : son père voulait lui faire voir le monde, avant de l'engager dans la carrière des armes qu'il lui destinait. Notre gentilhomme se livra dans la capitale aux plaisirs de son âge, mais sans excès ni désordre. Il se lia particulièrement avec le jeune Mydorge, fils d'un conseiller au parlement, et neveu du président Chrétien de Lamoignon ; ce jeune homme était dès lors renommé pour ses connaissances

[1] *Voyez Discours de la Méthode, première partie.*
[2] *Voyez ibid.*

Digitized by Google

mathématiques, et succédait à la réputation du célèbre Viète. Cherchant un état qui lui laissât le loisir de cultiver sa science favorite, Mydorge se fit plus tard trésorier à la généralité d'Amiens. Il dépensa près de cent mille écus de son bien à fabriquer des verres optiques, des miroirs ardens et d'autres instrumens d'expérience, et fut sur le point de faire partager ses goûts à son cousin-germain, de Lamoignon, depuis premier président au parlement de Paris. Descartes retrouva dans cette ville son camarade Mersenne, qui, au sortir de La Flèche, était venu suivre son cours de théologie à la Sorbonne, puis était entré chez les Minimes, et enfin avait reçu l'ordination. Mersenne aimait et pratiquait avec succès la géométrie; Descartes, qui avait été déjà grand mathématicien au collége, devait donc trouver plus de charmes dans la compagnie de Mydorge et de Mersenne que dans celle des gentilshommes oisifs et dissipés : il se retira peu à peu du monde, et finit par se cacher tout-à fait dans une maison du faubourg Saint-Germain, sans donner avis à personne du lieu de sa retraite. Le voilà déjà tel que nous le verrons toute sa vie : aimant la solitude, non par haine des hommes, mais par amour de sa pensée, et faisant sa compagnie la plus douce des créations de son esprit. Mersenne était parti pour Nevers, où il devait professer la philosophie aux jeunes religieux Minimes de cette ville. Descartes resta dans sa solitude pendant deux ans entiers, uniquement occupé de géométrie et d'algèbre. Ses amis, ne le voyant plus nulle part, le croyaient hors de Paris, lorsque l'un d'entre eux le rencontra et ne voulut pas le quitter qu'il ne connût sa demeure. Le jeune reclus fut entraîné de nouveau dans les divertissemens du monde, mais il avait déjà la gravité d'un solitaire : il ne trouvait plus de plaisir à se mêler comme acteur dans les jeux et dans les ballets; le rôle d'auditeur lui convenait mieux, et les concerts étaient devenus son amusement de prédilection.

Il lui fallut enfin se décider à prendre du service. La répugnance qu'il éprouvait, comme une grande partie de la noblesse, à servir sous le maréchal d'Ancre, et le désir de voir des pays étrangers, lui firent chercher quelque prince

Digitized by Google

allié du roi, sous lequel il pût s'engager comme volontaire : il choisit le prince Maurice de Nassau. Ce général, malgré la trêve qu'il avait conclue avec les Espagnols, et qui ne devait expirer que quatre ans plus tard, tenait ses troupes en haleine par de continuels exercices : on trouvait alors auprès de ce prince la meilleure école de guerre de toute l'Europe. Descartes avait achevé ses préparatifs de départ, lorsque le maréchal d'Ancre fut tué. L'un des deux motifs qui le faisaient partir avait disparu, mais l'autre subsistait encore : il ne changea donc pas de résolution ; il partit à l'âge de 21 ans (1617).

Pour conserver sa liberté, et demeurer plutôt spectateur qu'acteur, il s'entretint à ses dépens. Il dut cependant recevoir une fois la paye, pour faire acte de soldat, et il garda cet argent toute sa vie, comme un souvenir de son service militaire. Notre volontaire prit assez de goût au métier des armes, quoiqu'il le regardât cependant comme le refuge de l'oisiveté et du libertinage. Nous ne savons pourquoi il ne prit point part à l'expédition du prince Maurice de Nassau, devenu alors prince d'Orange, contre Barneveldt. Peut-être n'estima-t-il cette campagne qu'une guerre civile ou une expédition de police dans laquelle il ne voulut pas se mêler.

Se trouvant de loisir, il consacra l'hiver de 1618 à 1619 à des travaux qui ne sentaient guère l'officier. La musique étant le plaisir qu'il avait le mieux goûté dans sa dernière année de séjour à Paris, il voulut se rendre compte de cet art, comme il l'avait fait pour l'escrime, et il composa son *Compendium musicæ*. Voici la liste des écrits qui l'occupèrent à la même époque : 1° *Quelques considérations sur les sciences ;* c'est le premier germe de son Discours de la Méthode ; 2° de l'*Algèbre ;* 3° *Democrita ;* 4° *Experimenta ;* 5° *Præambula*, avec cette épigraphe : Initium sapientiæ timor Domini. Ces écrits ne nous sont point parvenus.

Dans ce temps ; où les universités formaient une fonction importante de la vie sociale, les savans se donnaient des défis publics, comme autrefois les chevaliers ; et des affiches placardées à tous les coins de la ville proposaient des pro-

Digitized by Google

blèmes ou annonçaient une thèse comme jadis un tournoi. Descartes apercevant une de ces affiches écrite en hollandais pria l'un des lecteurs de vouloir bien la lui traduire en français ou en latin. La personne à laquelle il s'adressait lui répondit que c'était un problème de mathématiques, et ajouta en toisant le jeune officier d'un air moqueur : Je vais vous le traduire en latin, si vous m'en promettez la solution. L'officier le lui promit avec un sang-froid qui étonna son homme, et dès le lendemain il lui porta la solution. Cet homme était Isaac Beeckmann, recteur du collége de Dordrecht, assez habile mécanicien, qui était venu à Bréda pour voir les travaux du prince d'Orange. Il se trouva que le jeune officier en savait plus que le vieux professeur. Ils se lièrent tous deux d'amitié : Descartes communiqua au recteur son Abrégé de la musique qu'il voulait maintenir secret, et dont il ne permit jamais l'impression ; ce qui fit que Beeckmann, dépositaire du seul manuscrit de cet ouvrage, voulut s'en attribuer l'invention, du vivant même de l'auteur.

La mort de Barneveldt paraît n'avoir pas fait d'impression sur Descartes, qui avait alors 23 ans (1619). Seulement comme le prince d'Orange allait se trouver désoccupé, et que l'ardeur des voyages poursuivait encore le philosophe, il alla prendre du service dans les troupes du duc de Bavière, allié de l'empereur, contre les protestans. Il partit de Bréda en juillet 1619 ; et comme on procédait alors au couronnement du nouvel empereur, Ferdinand II, à Francfort, il se glissa, dit-on, dans la ville malgré la défense d'y pénétrer faite à tous ceux qui n'étaient pas de la suite des électeurs. Il voulut se donner le spectacle de cette consécration du pouvoir militaire par les mains du pouvoir ecclésiastique, et entendre de ses oreilles : *Accipe gladium per manus episcoporum.*

Volontaire dans les troupes bavaroises, il passa le quartier d'hiver renfermé *dans un poêle*, comme il nous le dit lui-même [1], et tout entier à ses spéculations philosophiques. Il est rare que la solitude ne produise pas une sorte d'état

[1] Voyez Discours de la Méthode, première partie.

Digitized by Google

d'hallucination ou d'extase; Descartes eut alors trois songes mystérieux, et dans le troisième il fit l'interprétation des deux autres. Il s'aperçut un moment qu'il passait de l'état de songe à l'état de veille, quoiqu'il continuât à s'occuper des mêmes idées. Il aurait dû se rappeler cette expérience personnelle lorsque, plus tard, cherchant à établir la certitude de la perception matérielle, il prétendit que l'esprit ne distinguait entre l'état de veille et l'état de rêve que par le plus ou le moins de régularité des idées. Tous ces rêves se terminèrent par une vision dans laquelle il fit vœu d'un pélerinage à Notre-Dame-de-Lorette.

Il se rendit à Ulm pendant que le duc de Bavière menait son armée dans la Haute Autriche, au service de l'empereur; il visita les savans et les mathématiciens de la ville, et, entre autres, Jean Faulhaber qui fut tout aussi étonné que Beeckmann de trouver un profond géomètre sous le frac du volontaire.

Son père avait cru envoyer un officier aux armées, et il ne les avait en réalité augmentées que d'un philosophe. On pense cependant que Descartes assista en personne à la bataille de Prague, mais comme simple spectateur : il s'occupait vers cette époque d'un traité intitulé *Olympica*, qui n'a pas été achevé, et dont Baillet a vu le manuscrit; cet écrit portait en marge la note suivante : « XI novembris 1620; « cœpi intelligere fundamentum inventi mirabilis. » Cette date, qui n'est postérieure que de quatre jours à celle de la bataille de Prague, nous ferait croire que Descartes n'avait point quitté sa retraite, à moins qu'il n'ait travaillé jusque sur le champ de bataille, à son *inventum mirabile*. En 1621 nous le voyons engagé sous les ordres du comte de Bucquoy, qu'il paraît avoir suivi dans sa campagne de Hongrie. A la mort de ce général, Descartes abandonna définitivement la profession des armes. Il traversa la Moravie, la Silésie, visita les côtes de la mer Baltique et le Holstein; s'embarqua sur l'Elbe, prit terre dans la Frise orientale, parcourut les côtes de la mer d'Allemagne et se rembarqua pour la Frise occidentale. Dans cette traversée, il était monté sur une barque, accompagné d'un seul domestique. Les bateliers l'en-

Digitized by Google

tendant parler français s'imaginèrent qu'il ne connaissait pas la langue du pays et se mirent à comploter tout haut la perte de leur passager : ils le prenaient pour un marchand qui revenait de quelque foire d'Allemagne, et devait être chargé du prix de ses marchandises ; c'était un étranger inconnu dans le pays et dont on ne leur demanderait aucun compte ; son air de douceur ne faisait pas craindre de résistance, et l'avis de ces hommes était de l'assommer, de le dépouiller et de le jeter à l'eau. Descartes, voyant que l'entretien devenait sérieux pour lui, se leva tout d'un coup, tira son épée, menaça de mort le premier qui l'approcherait, intimida ces brigands et acheva tranquillement son voyage. Il fit voir par cette preuve de courage que, s'il prit part à quelque expédition sous l'électeur de Bavière, ou sous le comte de Bucquoy, il dut payer de sa personne ; et que s'il demeura simple spectateur, ce ne fut pas par crainte du combat.

Après un séjour de courte durée dans la Frise occidentale, il alla passer une partie de l'hiver en Hollande. Il vit à La Haye l'électrice palatine, reine de Bohême, qui s'était retirée auprès du prince d'Orange, oncle maternel de son mari, tandis que celui-ci courait l'Europe pour tâcher de rétablir ses affaires. Descartes ne songeait pas sans doute alors qu'il reviendrait sept ans après dans le pays en qualité de simple philosophe, et qu'il aurait pour disciple dévouée une des filles de cette reine détrônée. Il quitta la Hollande en février 1622 et visita la cour de Bruxelles, tenue par une autre princesse, l'infante Isabelle, veuve de l'archiduc Albert, et en guerre contre cette autre cour qu'il venait de quitter. Il se dirigea sur Rennes par la route de Rouen, évitant de passer par Paris en proie à une contagion depuis deux ans. Il arriva chez son père à la moitié de mars et fut mis en possession de la part qui lui revenait dans la fortune de sa mère ; c'étaient trois fiefs ou métairies : Le Perron, La Grand'-Maison, et Le Marchais, plus une maison de ville à Poitiers, et plusieurs arpens de terre labourable. Il voulut vendre ces biens pour acheter une charge ; mais ne découvrant rien qui entrât dans ses vues, il se rendit à Paris vers la fin de février 1623 pour chercher quelque meilleure occasion.

Digitized by Google

Il retrouva dans la capitale son ancien ami le père Mersenne, qui était revenu de Nevers en qualité de conventuel et demeurait au couvent de la place Royale. Ce père était alors occupé de l'impression de son premier volume des Commentaires sur la Genèse, qu'il dédia au premier archevêque de la ville de Paris érigée en métropole. La capitale avait été mise en émoi par l'arrivée de quelques sectaires allemands appelés Rosecroix, de Rosen-Creutz leur fondateur. Suivant l'usage du temps, la secte nouvelle faisait appliquer dans les carrefours des affiches où elle indiquait ses jours d'assemblée, et annonçait que les esprits pouvaient se communiquer sans le secours des organes, et que la pensée dirigée par une volonté énergique suffisait pour établir cette communication. Nous avons revu de nos jours les mêmes prétentions avancées par les magnétiseurs, et des hommes sérieux ont affirmé avoir assisté à des expériences de somnambulisme où ce miracle s'était réalisé. Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas là les deux seules occasions où aient reparu, dirai-je les mêmes phénomènes, ou les mêmes illusions? On ne peut supposer de tradition entre des sectes différentes, venues à des époques très éloignées les unes des autres, et qui, sans se connaître, ont annoncé comme nouvelles des expériences dont il était déjà fait mention dans le passé; il y a là une singularité qui mériterait d'être étudiée. Comme les Rosecroix venaient d'Allemagne et que Descartes en arrivait aussi, ses amis supposèrent qu'il avait dû se faire initier aux secrets de la secte; et notre voyageur eut beaucoup de peine à les persuader du contraire, affirmant que, comme cette société était secrète, il n'avait jamais pu trouver en Allemagne un seul homme qui se donnât pour faire partie de cette société invisible.

Descartes ne parvenait toujours pas à se fixer sur le choix d'un état : il retourna auprès de son père après deux mois de séjour à Paris, vendit ses biens, en retenant, pour plaire à sa famille, le droit de porter le titre de seigneur du Perron, et se rendit, au mois de septembre 1623, en Italie, soit, comme il le dit à son père, pour profiter de la mort d'un de leurs parens, commissaire-général des vivres à l'armée des Alpes, et

Digitized by Google

se faire nommer intendant de l'armée à sa place, soit pour contenter son désir de voyages et sa curiosité philosophique. Dans les Alpes il se livra entièrement à l'observation de la nature, et recueillit les matériaux qui devaient trouver place un jour dans son Traité des météores. Il visita le pays des Grisons, la Walteline, le Tyrol, courut jusqu'à Inspruck, revint à Venise pour assister aux cérémonies du mariage du doge avec la mer Adriatique, se rendit à Lorette où il accomplit le vœu formé dans son *poêle* d'Allemagne ; puis à Rome, où il fut témoin des fêtes du jubilé. Pour attirer plus de fidèles dans la capitale du monde chrétien, le pape avait suspendu toutes les indulgences. Les pélerins devaient visiter les trois principales églises : Saint-Jean-de-Latran, Saint-Pierre-et-Saint-Paul, et Sainte-Marie-Majeure. Cette multitude immense, composée de peuples de tous les pays, formant un cortége perpétuel d'une église à l'autre, remplissant les saints lieux, prosternée tout entière aux pieds des autels et dans le plus profond recueillement ; l'éclat des ornemens pontificaux, les murs de marbre et d'or des églises, la mélodie des voix, la piété des cantiques, tout cela fit une vive impression sur le futur philosophe et le tenta un instant de se consacrer pour toujours aux pratiques de la dévotion. Il resta dans Rome jusqu'au printemps de 1625 et rendit plusieurs fois visite au cardinal Barberin, qui depuis fut envoyé légat en France. Cependant il n'avançait pas dans les affaires qui avaient servi de prétexte à son voyage ; et, au lieu de devenir M. du Perron, intendant des armées du roi, il se réservait pour être Descartes, réformateur de la philosophie en France.

Il revint de Rome par la Toscane sans voir Galilée, fut témoin du siége de Gavi par le connétable de Lesdiguières, franchit le pas de Suse, où il imagina son explication du tonnerre, qu'il attribuait à la chute des nuages les uns sur les autres, et où il inventa une méthode pour mesurer la hauteur des montagnes.

De retour dans son pays, il fut de nouveau sollicité de prendre enfin un parti : il avait alors vingt-neuf ans (1625). Il paraît avoir fait alors sa cour à une personne de haute

Digitized by Google

naissance et de beaucoup de mérite, qui fut ensuite connue comme femme d'esprit sous le nom de madame du Rosay. Cette dame a rapporté plus tard que quoique le jeune Descartes la trouvât à son goût, la philosophie avait encore eu pour lui plus de charmes; que la seule galanterie qu'il ait dite à sa dame, ce fut qu'il ne trouvait pas de beauté comparable à celle de..... la vérité; qu'il mettait trois choses sur le même rang, et au nombre des plus difficiles à rencontrer : une belle femme, un bon livre et un excellent prédicateur. Elle racontait que revenant un jour de Paris, accompagnée de plusieurs dames et de son jeune soupirant, celui-ci fut attaqué par un rival sur le chemin d'Orléans, le désarma, et lui rendit son épée en disant : Vous devez la vie à cette dame, pour laquelle je m'estime heureux d'avoir exposé la mienne. On offrit vers cette époque à Descartes la charge de lieutenant-général à Châtellerault. Pour devenir lieutenant-général, il fallait étudier la procédure. Son père était en voyage à Paris; Descartes partit donc pour le joindre et pour se mettre chez un procureur au Châtelet, lui, Descartes, l'auteur futur des *Méditations*.

Arrivé à Paris, il n'y trouva plus son père, qui venait de repartir. Les jeunes gentilshommes ses amis cherchèrent à le dégoûter de la vie de province, et l'entraînèrent de nouveau dans le monde. Il logeait chez un ami de son père, Levasseur, seigneur d'Étioles; portait le plumet, l'épée et le pourpoint de taffetas vert, et il allait à la cour. Au printemps de 1626, il fit encore un voyage à Rennes chez son père et à Châtellerault chez les parens de sa mère; il assista dans cette ville à une thèse au collége des jésuites, et argumenta avec tant de supériorité, que le recteur lui députa le lendemain deux pères de la Compagnie, pour le féliciter et le remercier.

Il revint à Paris au commencement de l'été de la même année, probablement sous le prétexte, toujours le même, du choix d'un état. Mais il ne fit que se déranger encore, pour parler le langage d'un père de famille, c'est-à-dire qu'il se plongea dans la société des savans. Sa vie se passait avec Mersenne, son plus assidu corrupteur, Mydorge, dont nous



Digitized by Google

avons déjà parlé, et qui s'occupait avec notre philosophe de faire tailler des verres paraboliques, hyperboliques, elliptiques et ovales, très utiles à ce dernier pour ses observations sur la lumière; avec de Beaune, Hardy, Morin, tous passionnés pour les mathématiques et la physique; avec le père Gibieuf, qui publia plus tard un livre sur la liberté de Dieu et de la créature, que Descartes trouva conforme à ses propres opinions touchant l'indifférence et la liberté; avec Des Argus, qui le présenta au cardinal de Richelieu; avec l'abbé Picot, qui traduisit plus tard ses Principes de la philosophie, et devint l'agent de ses affaires domestiques à Paris, le receveur de ses rentes de Bretagne et de Poitou, et enfin son hôte dans son dernier voyage de Hollande en France. Il demeura cette fois d'abord dans une auberge rue du Four-Saint-Germain, aux Trois-Chapelets, et ensuite chez M. Levasseur d'Étioles; quelque part qu'il fût, sa maison devenait une sorte d'académie ou de lieu de rendez-vous pour les principaux savans de la capitale. Sa réputation s'étendait : on le pressait d'écrire, et les libraires mêmes venaient lui faire des offres. Descartes sentait bien qu'il avait besoin de la solitude pour mûrir ses pensées : il se sauva donc de chez Levasseur sans en avertir personne, et se cacha dans une retraite où il se mit à méditer à son aise, restant dans son lit jusqu'à onze heures du matin, et employant ce loisir à penser et à écrire. Il voulut mettre en ordre ses idées sur l'existence de Dieu; mais il ne fut pas content de ce premier essai, et il lui sembla que le climat de Paris, trop chaud pour son tempérament, ne lui faisait engendrer que des chimères. Six semaines après sa fuite, son valet-de-chambre fut rencontré par M. Levasseur, qui s'attacha aux pas de ce domestique, rentra avec lui dans la demeure secrète du philosophe, et le ramena encore une fois au milieu de ses amis.

En 1628, Descartes alla voir le siége de La Rochelle. Il y retrouva Des Argus, qui était ingénieur, et avait pris part aux travaux. Le roi ayant fait appel aux gentilshommes qui l'entouraient, Descartes s'engagea en qualité de volontaire, comme les autres; et après la victoire, il alla visiter la

Digitized by Google

flotte des Anglais. De retour à Paris, il reprit ses relations scientifiques. Un jour il se trouvait à une assemblée chez M. de Bagné, nonce du pape : un nouveau système de physique y fut exposé par un nommé Chandoux, qui depuis fut pendu en place de Grève pour crime de fausse monnaie. Descartes, après s'être fait un peu prier, car il n'avait pas de goût pour la discussion verbale, fit si bien voir la faiblesse de ce système, que l'un des assistans, le cardinal de Bérulle, lui fit un cas de conscience de travailler au perfectionnement et à la publication de sa Philosophie. Descartes vit bien qu'il fallait céder aux sollicitations de ses amis ; entraîné d'ailleurs par sa propre inclination, il résolut de se retirer dans un pays moins chaud que la France, et où il fût inconnu, pour échapper à toute distraction. Son choix se fixa sur la Hollande, qu'il connaissait déjà. Mais pour s'acclimater peu à peu, il passa d'abord l'hiver dans une campagne du nord de la France, et prit définitivement la route de la Hollande à la fin de mars 1629, ayant alors trente-trois ans.

Son séjour de vingt ans en ce pays fut partagé entre une multitude de résidences différentes : il changeait de demeure suivant le besoin de ses affaires, et quelquefois par pur caprice. Le goût pour le changement de lieu était un trait bien marqué de son caractère; et sous ce rapport il fait contraste avec le célèbre Kant, connu pour son goût stationnaire, et qui, dit-on, durant toute sa vie ne mit pas une seule fois le pied hors de Kœnigsberg, où il était né. Descartes se logea d'abord près de Franeker. Venu en Hollande pour travailler, il se mit à l'œuvre sur-le-champ : il tenta d'abord de recommencer son premier essai sur l'existence de Dieu, puis l'abandonna de nouveau pour se livrer entièrement à la physique. Il tâcha d'attirer auprès de lui un ouvrier fort habile pour la taille des verres, nommé Ferrier, qu'il avait connu à Paris, mais il n'y put réussir. Au commencement d'octobre 1629 il transporta sa demeure à Amsterdam, où il se trouva si bien qu'il y demeura trois ans et demi, sauf un petit voyage qu'il fit en Angleterre en 1631, et où il observa près de Londres les



Digitized by Google

déclinaisons de l'aiguille aimantée. Nous rapporterons deux lettres qu'il écrivit à Balzac vers cette époque, pour donner une idée du bien-être qu'il goûtait à Amsterdam, et pour montrer que le style de Descartes, sur d'autres matières que la philosophie, était plein de graces et d'enjouement.

A M. DE BALZAC.

« 29 mars 1631.

« MONSIEUR,

« Encore que, pendant que vous avez été à Balzac, je susse bien que tout autre entretien que celui de vous-même vous devait être importun, si est-ce que je n'eusse pu m'empêcher de vous y envoyer parfois quelque mauvais compliment, si j'eusse cru que vous y eussiez dû demeurer si long-temps comme vous avez fait. Mais ayant eu l'honneur de recevoir une de vos lettres, par laquelle vous me faisiez espérer que vous seriez bientôt à la cour, je fis un peu de scrupule d'aller troubler votre repos jusque dans le désert, et crus qu'il valait mieux que j'attendisse à vous écrire que vous en fussiez sorti : c'est ce qui m'a fait différer d'un voyage à l'autre, l'espace de dix-huit mois, ce que je n'ai jamais eu intention de différer plus de huit jours ; et, ainsi, sans que vous m'en ayez obligation, je vous ai exempté tout ce temps-là de l'importunité de mes lettres. Mais puisque vous êtes maintenant à Paris, il faut que je vous demande ma part du temps que vous avez résolu d'y perdre à l'entretien de ceux qui vous iront visiter, et que je vous dise que, depuis deux ans que je suis dehors, je n'ai pas été une seule fois tenté d'y retourner, sinon depuis qu'on m'a mandé que vous y étiez : cette nouvelle m'a fait connaître que je pourrais être maintenant quelqu'autre part plus heureux que je ne suis ici ; et si l'occupation qui m'y retient n'était, selon mon petit jugement, la plus importante en laquelle je puisse jamais être employé, la seule espérance d'avoir l'honneur de votre conversation, et de voir naître naturellement devant moi ces

Digitized by Google

fortes pensées que nous admirons dans vos ouvrages, serait suffisante pour m'en faire sortir. Ne me demandez point, s'il vous plaît, quelle peut être cette occupation que j'estime si importante, car j'aurais honte de vous la dire : je suis devenu si philosophe, que je méprise la plupart des choses qui sont ordinairement estimées, et en estime quelques autres dont on n'a point accoutumé de faire cas ; toutefois, pour ce que vos sentimens sont fort éloignés de ceux du peuple, et que vous m'avez souvent témoigné que vous jugiez plus favorablement de moi que je ne méritais, je ne laisserai pas de vous en entretenir plus ouvertement quelque jour, si vous ne l'avez point désagréable. Pour cette heure, je me contenterai de vous dire que je ne suis plus en humeur de rien mettre par écrit, ainsi que vous m'y avez autrefois vu disposé : ce n'est pas que je ne fasse grand état de la réputation, lorsqu'on est certain de l'acquérir bonne et grande comme vous avez fait ; mais pour une médiocre et incertaine, telle que je la pourrais espérer, je l'estime beaucoup moins que le repos et la tranquillité d'esprit que je possède. Je dors ici dix heures toutes les nuits et sans que jamais aucun soin me réveille. Après que le sommeil a longtemps promené mon esprit dans des bois, des jardins et des palais enchantés, où j'éprouve tous les plaisirs qui sont imaginés dans les fables, je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit ; et si je m'aperçois d'être éveillé, c'est seulement afin que mon contentement soit plus parfait, et que mes sens y participent : car je ne suis pas si sévère que de leur refuser aucune chose qu'un philosophe leur puisse permettre, sans offenser sa conscience. Enfin il ne manque rien ici que la douceur de votre conversation ; mais elle m'est si nécessaire pour être heureux, que peu s'en faut que je ne rompe tous mes desseins, afin de vous aller dire de bouche que je suis de tout mon cœur,

« Monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« DESCARTES. »

Digitized by Google

A M. DE BALZAC.

« 15 mai 1631.

« Monsieur,

« J'ai porté ma main contre mes yeux pour voir si je ne dormais point, lorsque j'ai lu dans votre lettre que vous aviez dessein de venir ici; et maintenant encore je n'ose me réjouir autrement de cette nouvelle, que comme si je l'avais seulement songée : toutefois je ne trouve pas fort étrange qu'un esprit grand et généreux comme le vôtre ne se puisse accommoder à ces contraintes serviles auxquelles on est obligé dans la cour; et puisque vous m'assurez tout de bon que Dieu vous a inspiré de quitter le monde, je croirais pécher contre le Saint-Esprit si je tâchais à vous détourner d'une si sainte résolution. Même vous devez pardonner à mon zèle, si je vous convie de choisir Amsterdam pour votre retraite, et de le préférer, je ne dirai pas seulement à tous les couvens des capucins et des chartreux, où force honnêtes gens se retirent, mais aussi à toutes les plus belles demeures de France et d'Italie, et même à ce célèbre ermitage dans lequel vous étiez l'année passée. Quelque accomplie que puisse être une maison des champs, il y manque toujours une infinité de commodités qui ne se trouvent que dans les villes, et la solitude même qu'on y espère ne s'y rencontre jamais toute parfaite. Je veux bien que vous y trouviez un canal qui fasse rêver les plus grands parleurs, et une vallée si solitaire qu'elle puisse leur inspirer du transport et de la joie; mais malaisément se peut-il faire que vous n'ayez aussi quantité de petits voisins qui vous vont quelquefois importuner, et de qui les visites sont encore plus incommodes que celles que vous recevez à Paris : au lieu qu'en cette grande ville, où je suis, n'y ayant aucun homme (excepté moi) qui n'exerce la marchandise, chacun y est tellement attentif à son profit, que j'y pourrais demeurer toute ma vie sans être jamais vu de personne. Je vais me prome-

Digitized by Google

ner tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées; et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent. Le bruit même de leur tracas n'interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau; que si je fais quelquefois réflexion sur leurs actions, j'en reçois le même plaisir que vous feriez de voir les paysans qui cultivent vos campagnes: car je vois que tout leur travail sert à embellir le lieu de ma demeure, et à faire que je n'y aie manque d'aucune chose. Que s'il y a du plaisir à voir croître les fruits en vos vergers et à y être dans l'abondance jusques aux yeux, pensez-vous qu'il n'y en ait pas bien autant à voir venir ici des vaisseaux qui nous apportent abondamment tout ce que produisent les Indes, et tout ce qu'il y a de rare en l'Europe? Quel autre lieu pourrait-on choisir au reste du monde, où toutes les commodités de la vie, et toutes les curiosités qui peuvent être souhaitées, soient si faciles à trouver qu'en celui-ci? quel autre pays où l'on puisse jouir d'une liberté si entière, où l'on puisse dormir avec moins d'inquiétude; où il y ait toujours des armées sur pied, exprès pour nous garder; où les empoisonnemens, les trahisons, les calomnies soient moins connues, et où il soit demeuré plus de restes de l'innocence de nos aïeux? Je ne sais comment vous pouvez tant aimer l'air d'Italie, avec lequel on respire si souvent la peste, et où toujours la chaleur du jour est insupportable, la fraîcheur du soir mal saine, et où l'obscurité de la nuit couvre des larcins et des meurtres. Que si vous craigniez les hivers du Septentrion, dites-moi quelles ombres, quel éventail, quelles fontaines vous pourraient si bien préserver à Rome des incommodités de la chaleur, comme un poêle et un grand feu vous exempteront ici d'avoir froid. Au reste, je vous dirai que je vous attends avec un petit recueil de rêveries qui ne vous seront peut-être pas désagréables; et soit que vous veniez ou que vous ne veniez pas, je serai toujours passionnément, » etc.

Tout le temps que Descartes passa dans Amsterdam se partagea entre l'anatomie, la chimie et les mathématiques.

Digitized by Google

Il allait jusque chez les bouchers de la ville pour voir tuer les animaux, et se faisait apporter chez lui les membres qu'il voulait disséquer. Les parhélies observées à Rome lui firent commencer son Traité des météores. Mersenne, qu'il avait établi son agent scientifique à Paris, lui envoyait des problèmes de mathématiques et recevait ceux que Descartes proposait à son tour. Mais notre philosophe finit par se dégoûter de ce qu'il appelait les stériles opérations de l'arithmétique et de la géométrie. Il ne proposa plus de questions et se contenta de répondre à celles qui lui étaient envoyées. Ce fut à cette époque qu'il eut un démêlé avec son ancienne connaissance, le professeur Beeckmann, auquel il avait remis son traité, intitulé : *Compendium musicæ*, et qui voulait s'en attribuer l'invention dans un petit ouvrage qu'il venait de publier. Descartes lui redemanda ce manuscrit en le tançant d'une manière assez verte : « Je ne trouve rien « dans votre écrit, lui dit-il, qui vaille mieux que sa cou- « verture. » Mais, à la prière d'un collègue de Beeckmann, il ne demanda pas mieux que de le recevoir en grace. Ce fut aussi vers ce temps que le comte de Marcheville, nommé ambassadeur à la Porte, lui fit demander d'être de sa compagnie, avec Gassendi et d'autres savans. Notre philosophe, ne se livrant pas à l'étude des antiquités ni des langues, n'avait pas beaucoup de profit à tirer d'un voyage en Orient, pour ses observations anatomiques et physiques, ni pour ses méditations sur Dieu et sur l'ame; il refusa donc la proposition. Il reçut pendant son séjour à Amsterdam la visite du père Mersenne, et vit arriver, en 1632, un jeune médecin nommé Villebressieux, qu'il avait connu chez le cardinal de Bérulle, qui était plein de talens pour la mécanique et la chimie, et qui voulut être pendant plusieurs années le disciple et pour ainsi dire le domestique de Descartes. Il eut avec ce jeune homme un débat fort différent de celui qu'avait suscité Beeckmann : Villebressieux lui attribuait avec obstination beaucoup de découvertes dont son maître lui renvoyait l'honneur.

Au printemps de 1633, Descartes alla demeurer à Deventer, auprès du professeur Reneri, qui le premier s'était dé-

Digitized by Google

claré son sectateur en Hollande. Il continua dans cette ville la Dioptrique, et le Traité de la lumière qu'il appelait *son Monde*. Il retouchait ce dernier écrit, où il soutenait l'opinion du mouvement de la terre, et était sur le point de l'envoyer à Mersenne et de le faire imprimer à Paris, lorsqu'il apprit la condamnation de Galilée pour une doctrine semblable. Voici en quels termes il écrivit à ce sujet au père Mersenne :

« 28 novembre 1633.

«... J'en étais à ce point lorsque j'ai reçu votre dernière, de l'onzième de ce mois; et je voulais faire comme les mauvais payeurs, qui vont prier leurs créanciers de leur donner un peu de délai lorsqu'ils sentent approcher le temps de leur dette. En effet, je m'étais proposé de vous envoyer mon Monde pour ces étrennes; et il n'y a pas plus de quinze jours que j'étais encore tout résolu de vous en envoyer au moins une partie, si le tout ne pouvait être transcrit en ce temps-là : mais je vous dirai que m'étant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam si le Système du monde de Galilée n'y était point, à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait été imprimé en Italie l'année passée, on m'a mandé qu'il était vrai qu'il avait été imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient été brûlés à Rome au même temps, et lui condamné à quelque amende; ce qui m'a si fort étonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne. Car je ne me suis pu imaginer que lui, qui est Italien, et même bien voulu du pape, ainsi que j'entends, ait pu être criminalisé pour autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu établir le mouvement de la terre, lequel je sais bien avoir été autrefois censuré par quelques cardinaux, mais je pensais avoir ouï dire que depuis on ne laissait pas de l'enseigner publiquement, même dans Rome, et je confesse que s'il est faux, tous les fondemens de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment; et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité, que je ne l'en saurais détacher sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrais

Digitized by Google

pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Église, aussi aimé-je mieux le supprimer que de le faire paraître estropié. Je n'ai jamais eu l'humeur portée à faire des livres; et si je ne m'étais engagé de promesses envers vous, et quelques autres de mes amis, afin que le désir de vous tenir parole m'obligeât d'autant plus à étudier, je n'en fusse jamais venu à bout: mais, après tout, je suis assuré que vous ne m'enverrez point de sergent, pour me contraindre à m'acquitter de ma dette, et vous serez peut être bien aise d'être exempt de la peine de lire de mauvaises choses. Il y a déjà tant d'opinions en philosophie qui ont de l'apparence, et qui peuvent être soutenues en dispute, que si les miennes n'ont rien de plus certain, et ne peuvent être approuvées sans controverse, je ne les veux jamais publier. Toutefois, pour ce que j'aurais mauvaise grace si, après vous avoir tant promis, et si longtemps, je pensais vous payer ainsi d'une boutade, je ne laisserai pas de vous laisser voir ce que j'ai fait, le plus tôt que je pourrai; mais je vous demande encore, s'il vous plaît, un an de délai pour le revoir et le polir. Vous m'avez averti du mot d'Horace: *Nonumque prematur in annum*, et il n'y en a encore que trois que j'ai commencé le Traité que je pense vous envoyer; je vous prie aussi de me mander ce que vous savez de l'affaire de Galilée. . . »

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

« 10 janvier 1634.

« Mon révérend père,

« J'apprends, par les vôtres, que les dernières que je vous avais écrites ont été perdues, bien que je les pensais avoir adressées fort sûrement. Je vous y mandais tout au long la raison qui m'empêchait de vous envoyer mon Traité, laquelle je ne doute point que vous ne trouviez si légitime, que tant s'en faut que vous me blâmiez de ce que je me résous à ne le faire jamais voir à personne, qu'au contraire vous seriez

Digitized by Google

le premier à m'y exhorter, si je n'y étais pas déjà tout résolu. Vous savez sans doute que Galilée a été repris depuis peu par les inquisiteurs de la foi, et que son opinion touchant le mouvement de la terre a été condamnée comme hérétique: or je vous dirai que toutes les choses que j'expliquais en mon Traité, entre lesquelles était aussi cette opinion du mouvement de la terre, dépendaient tellement les unes des autres, que c'est assez de savoir qu'il y en ait une qui soit fausse, pour connaître que toutes les raisons dont je me servais n'ont point de force; et quoique je pensasse qu'elles fussent appuyées sur des démonstrations très certaines et très évidentes, je ne voudrais toutefois pour rien du monde les soutenir contre l'autorité de l'Église. Je sais bien qu'on pourrait dire que tout ce que les inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontinent article de foi pour cela, et qu'il faut premièrement que le concile y ait passé; mais je ne suis point si amoureux de mes pensées, que de me vouloir servir de telles exceptions, pour avoir moyen de les maintenir; et le désir que j'ai de vivre en repos, et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise *Bene vixit, bene qui latuit* [1], fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à le composer.....

« Pour les expériences que vous me mandez de Galilée, je les nie toutes, et je ne juge pas pour cela que le mouvement de la terre en soit moins probable. Ce n'est pas que je n'avoue que l'agitation d'un chariot, d'un bateau, ou d'un cheval, ne demeure encore en quelque façon en la pierre, après qu'on l'a jetée étant dessus, mais il y a d'autres raisons qui empêchent qu'elle n'y demeure si grande; et pour le boulet de canon tiré du haut d'une tour, il doit être beaucoup plus long-temps à descendre, que si on le laissait tomber de haut en bas, car il rencontre plus d'air en son chemin, lequel ne l'empêche pas seulement d'aller parallèlement à l'horizon,

[1] Bene qui latuit, bene vixit.

(Ovide, *Tristes*, liv. III, él. 4.)

Digitized by Google

mais aussi de descendre. Pour le mouvement de la terre, je m'étonne qu'un homme d'église en ose écrire, en quelque façon qu'il s'excuse; car j'ai vu une patente sur la condamnation de Galilée, imprimée à Liége le 20 septembre 1633, où sont ces mots : *quamvis hypothetice a se illam proponi simularet;* en sorte qu'ils semblent même défendre qu'on se serve de cette hypothèse en l'astronomie : ce qui me retient que je n'ose mander aucune de mes pensées sur ce sujet. Ne voyant point encore que cette censure ait été autorisée par le pape, ni par le concile, mais seulement par une congrégation particulière des cardinaux-inquisiteurs, je ne perds pas tout-à-fait espérance qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avaient été quasi en même sorte condamnés autrefois, et, ainsi, que mon Monde ne puisse voir le jour avec le temps; auquel cas j'aurai besoin moi-même de me servir de mes raisons... »

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

« 15 mars 1634.

« Mon révérend père,

« Encore que je n'aie aucune chose particulière à vous mander, toutefois, à cause qu'il y a déjà plus de deux mois que je n'ai reçu de vos nouvelles, j'ai cru ne devoir pas attendre plus long-temps à vous écrire; car si je n'avais eu de trop longues preuves de la bonne volonté que vous me faites la faveur de me porter, pour avoir aucune occasion d'en douter, j'aurais quasi peur qu'elle ne fût un peu refroidie, depuis que j'ai manqué à la promesse que je vous avais faite de vous envoyer quelque chose de ma Philosophie: mais d'ailleurs la connaissance que j'ai de votre vertu me fait espérer que vous n'aurez que meilleure opinion de moi, de voir que j'ai voulu entièrement supprimer le traité que j'en avais fait, et perdre presque tout mon travail de quatre ans, pour rendre une entière obéissance à l'Église, en ce qu'elle a défendu l'opinion du mouvement de la terre; et toutefois, pour ce que je n'ai point encore vu que ni le pape ni le concile aient ratifié

Digitized by Google

cette défense, faite seulement par la congrégation des cardinaux établis pour la censure des livres, je serais bien aise d'apprendre ce qu'on en tient maintenant en France, et si leur autorité a été suffisante pour en faire un article de foi. Je me suis laissé dire que les jésuites avaient aidé à la condamnation de Galilée, et tout le livre du P. Scheiner montre assez qu'ils ne sont point de ses amis; mais d'ailleurs les observations qui sont dans ce livre, fournissent tant de preuves pour ôter au soleil les mouvemens qu'on lui attribue, que je ne saurais croire que le P. Scheiner même en son ame ne croie l'opinion de Copernic: ce qui m'étonne de telle sorte que je n'en ose écrire mon sentiment. Pour moi je ne cherche que le repos et la tranquillité d'esprit, qui sont des biens qui ne peuvent être possédés par ceux qui ont de l'animosité ou de l'ambition, et je ne demeure pas cependant sans rien faire, mais je ne pense pour maintenant qu'à m'instruire moi-même, et me juge fort peu capable de servir à instruire les autres, principalement ceux qui ayant déjà acquis quelque crédit, par de fausses opinions, auraient peut-être peur de le perdre, si la vérité se découvrait. »

En attendant qu'il pût mettre au jour sa véritable opinion, Descartes se félicitait de voir les ministres protestans fulminer contre le mouvement de la terre, parce que cela lui faisait espérer, disait-il, que par contradiction les prédicateurs catholiques finiraient par l'adopter.

Quoiqu'il n'admît pas toutes les raisons de Galilée, ainsi que nous venons de le voir, il trouva dans l'ouvrage de ce grand homme tant de rapports avec ses propres pensées, que, s'il les avait eu publiées auparavant, il aurait cru, dit-il, que Galilée l'avait dérobé. Il ne se décida que dix ans après à laisser entrevoir son opinion sur le mouvement de la terre, dans ses *Principes de la philosophie*, encouragé par l'exemple de ce qu'il y avait de plus habile parmi les philosophes et les mathématiciens catholiques, à qui, dit Baillet, le décret de l'inquisition n'avait pas fait tant de peur qu'à lui. Galilée d'ailleurs n'avait pas été enfermé dans les cachots de l'inquisition, comme on l'a cru plus tard : il garda les arrêts pendant une dizaine de jours, du 22 juin

Digitized by Google

au commencement de juillet 1633, dans un palais de Rome, et sa condamnation définitive fut de se retirer pour le reste de sa vie dans une maison de campagne du territoire de Florence.

En 1634, Descartes retourna à Amsterdam, et entreprit, de compagnie avec Villebressieux, un voyage d'observation en Danemarck et dans la Basse-Allemagne.

L'hiver de 1635 lui donna l'occasion de faire des observations sur la neige, et, dans une lettre à Chanut, il exprima le vœu que toutes les expériences pussent ainsi lui tomber des nues.

Au commencement de 1636 il écrivit, à la prière de son ami M. de Zuitlichem, secrétaire du prince d'Orange, un petit Traité de mécanique qu'il ne destinait pas à l'impression, et qui n'a été publié qu'après sa mort. Il s'occupa aussi de faire imprimer son premier ouvrage, et adressa sur ce sujet au père Mersenne la lettre qui suit :

AU RÉVÉREND PÈRE MERSENNE.

« Amsterdam, mars 1636.

« MON RÉVÉREND PÈRE,

« Il y a environ cinq semaines que j'ai reçu vos dernières, du 18 janvier, et je n'avais reçu les précédentes que quatre ou cinq jours auparavant. Ce qui m'a fait différer de vous faire réponse a été que j'espérais de vous mander bientôt que j'étais occupé à faire imprimer, car je suis venu à ce dessein en cette ville; mais les Elzeviers, qui témoignaient auparavant avoir fort envie d'être mes libraires, s'imaginant, je crois, que je ne leur échapperais pas, lorsqu'ils m'ont vu ici, ont eu envie de se faire prier, ce qui est cause que j'ai résolu de me passer d'eux, et, quoique je puisse trouver assez d'autres libraires, toutefois je ne résoudrai rien avec aucun que je n'aie reçu de vos nouvelles, pourvu que je ne tarde point trop à en recevoir. Et si vous jugez que mes écrits puissent être imprimés à Paris plus commodément

Digitized by Google

qu'ici, et qu'il vous plût d'en prendre le soin, comme vous m'avez obligé autrefois de m'offrir, je vous les pourrais envoyer incontinent après la vôtre reçue. Seulement y a-t-il en cela la difficulté que ma copie n'est pas mieux écrite que cette lettre, que l'orthographe ni les virgules n'y sont pas mieux observées, et que les figures n'y sont tracées que de ma main, c'est-à-dire très mal; en sorte que si vous n'en tirez l'intelligence du texte pour les interpréter après au graveur, il lui serait impossible de les comprendre. Outre cela, je serais bien aise que le tout fût imprimé en fort beau caractère et de fort beau papier, et que le libraire me donnât du moins deux cents exemplaires, à cause que j'ai envie d'en distribuer à quantité de personnes. Et afin que vous sachiez ce que j'ai envie de faire imprimer, il y aura quatre traités, tous français, et le titre en général sera : *Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection; plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir pour rendre preuve de la science universelle qu'il propose sont expliquées en telle sorte, que ceux même qui n'ont point étudié les peuvent entendre.* En ce *projet* je découvre une partie de ma méthode; je tâche à démontrer l'existence de Dieu et de l'ame séparée du corps, et j'y ajoute plusieurs autres choses qui ne seront pas, je crois, désagréables au lecteur. En la *Dioptrique*, outre la matière des réfractions et l'invention des lunettes, j'y parle aussi fort particulièrement de l'œil, de la lumière, de la vision, et de tout ce qui appartient à la catoptrique et à l'optique. Aux *Météores*, je m'arrête principalement sur la nature du ciel, les causes des vents et du tonnerre, les figures de la neige, les couleurs de l'arc-en-ciel, où je tâche aussi à démontrer généralement quelle est la nature de chaque couleur, et les couronnes, ou *halones*, et les soleils, ou *parhelia*, semblables à ceux qui parurent à Rome il y a six ou sept ans. Enfin, en la *Géométrie*, je tâche à donner une façon générale pour résoudre tous les problèmes qui ne l'ont encore jamais été. Et tout ceci ne fera pas, je crois, un volume plus grand que de cinquante ou soixante feuilles. Au reste je n'y veux point

Digitized by Google

mettre mon nom, suivant mon ancienne résolution, et je vous prie de n'en rien dire à personne, si ce n'est que vous jugiez à propos d'en parler à quelque libraire, afin de savoir s'il aura envie de me servir, sans toutefois achever, s'il vous plaît, de conclure avec lui qu'après ma réponse; et sur ce que vous me ferez la faveur de me mander, je me résoudrai. Je serai bien aise aussi d'employer tout autre plutôt que ceux qui ont correspondance avec Elzevier, qui sans doute les en aura avertis, car il sait que je vous en écris.....»

Nous ignorons quelle fut la réponse de Mersenne; nous savons seulement que Descartes fit choix de Jean Maire, imprimeur à Leyde, et que trouvant trop ambitieux le titre qu'il avait pris d'abord, il se contenta de celui de *Discours de la Méthode*, etc., que nous voyons aujourd'hui. Le père Mersenne, dans le *privilége* qu'il sollicita en France, avait fait insérer le nom de Descartes et de très grands éloges sur l'ouvrage. Le philosophe blâma cette indiscrétion, et retrancha son nom et les louanges de la pièce officielle. Ce fut pendant que les Météores étaient sous presse qu'il composa le Traité de géométrie qui les suit; mais « je n'ai pas laissé de m'y satisfaire, dit-il lui-même, autant et plus que je ne me satisfais d'ordinaire de ce que j'écris [1].....: elle est telle que je n'y souhaite rien davantage [2]. »

L'impression fut terminée le 8 juin 1637; Descartes en fit offrir un exemplaire au roi et un autre au cardinal de Richelieu. Il se servit de sa Géométrie comme d'une pierre de touche pour essayer les mathématiciens. Pas un professeur de Leyde, d'Amsterdam ni de la Hollande ne fut en état de l'entendre; « ils n'y trouvèrent pas un seul mot, dit Descartes [3], capable de leur ouvrir la bouche. »

On prétend qu'il alla cette année rendre visite à M. de La Bassecour, commandant de Douai pour le roi d'Espagne, et qu'il était accompagné d'un gentilhomme polonais. Il passa, dit-on, plusieurs jours chez cet officier. Parmi les convives se trouvait un petit docteur bossu appelé Silvius, professeur

[1] Lettres, édition in-4° de 1666-67, III^e volume, page 115.
[2] *Ibid.*, page 427.
[3] *Ibid.*, II^e volume, page 35.

Digitized by Google

de théologie, habile thomiste; la querelle s'engageait entre le Polonais et le professeur, elle s'échauffait jusqu'à l'exaspération des deux partis, et Descartes intervenait alors en peu de mots avec un sang-froid mêlé de gaieté. Il proposait son opinion d'un air de modestie et de doute, qui calmait l'ardeur dogmatique des deux combattans. Le petit bossu, un peu refroidi, promettait de ne plus disputer désormais; et le lendemain, croyant avoir des raisons nouvelles, il recommençait la dispute.

Descartes reçut cette année des objections contre son premier ouvrage de la part de Fromond, professeur des saintes écritures à Louvain; de Plempius, professeur de médecine dans la même université, et enfin du père Ciermans, de la Société des jésuites. Il répondit au premier avec quelque vivacité, au second avec plus de mesure; et comme le troisième lui avait adressé plus d'éloges que de contestations, Descartes se flatta d'avoir obtenu le suffrage de la Société des jésuites, auquel il attachait beaucoup de prix. Des Argus lui écrivit qu'il était en mesure d'obtenir un ordre du cardinal de Richelieu pour faire travailler à des lunettes d'après les règles de la Dioptrique; mais notre philosophe refusa cette offre, dans la crainte qu'en son absence les ouvriers ne compromissent ses principes en ne les suivant pas avec assez de fidélité.

La fin de cette année 1637 et le commencement de la suivante furent occupés par ses débats avec de Fermat, conseiller au parlement du Languedoc, avec le président Pascal, père de l'illustre Blaise Pascal, avec Petit, intendant des fortifications, Morin et Roberval, tous deux professeurs royaux de mathématiques. De tous ces adversaires il n'y eut que le dernier qui ne se réconcilia jamais bien complètement avec Descartes. On était si avide de ce qui sortait de sa plume, que pendant l'impression de ce qu'il appelait *ses Essais philosophiques*, c'est-à-dire du Discours de la Méthode, et des traités qui le suivent, M. de Beaugrand, mathématicien habile, avait apostée à Leyde un homme qui lui faisait passer les feuilles à mesure qu'on les tirait; il en prenait connaissance à la hâte et les transmettait sur-le-champ à M. de



Digitized by Google

Fermat, à Toulouse. De Beaugrand composa vers cette époque un Traité de géostatique. Descartes n'étant point satisfait de cet ouvrage reprit lui-même cette matière dans un petit écrit qu'il ne voulut pas faire imprimer, et qu'il envoya au père Mersenne en juillet 1638. On pense que cet écrit forme aujourd'hui la lettre que Descartes ne put achever parce que le sommeil lui fit tomber la plume des mains [1]. Au milieu de toutes ces querelles que Descartes soutenait avec tant d'honneur sur les questions les plus élevées de la géométrie, comme par exemple sur la cycloïde ou roulette, il est curieux de le voir confesser sa faiblesse en arithmétique : « Je sais si peu d'arithmétique, dit-il, qu'il n'y a pas encore un an j'ignorais ce qu'on nomme les parties aliquotes d'un nombre, et qu'il me fallut emprunter un Euclide, pour l'apprendre, au sujet d'une question qu'on m'avait proposée [2] ..... Pour ce qui est des nombres, je n'ai jamais prétendu y rien savoir et je m'y suis exercé si peu que je puis dire avec vérité qu'encore que j'aie appris autrefois la division et l'extraction de la racine carrée il y a toutefois plus de dix-huit ans que je ne les sais plus; et si j'avais besoin de m'en servir, il faudrait que je les étudiasse dans quelque livre d'arithmétique, ou que je tâchasse de les inventer tout de même que si je ne les avais jamais sues [3]. »

Le 18 août 1638 il reçut une lettre d'un jeune professeur, nommé Henri Leroy, qui disait lui devoir sa fortune et qui fut pour lui une occasion de disgrace. A l'érection de l'université d'Utrecht, on avait appelé M. Reneri, déjà partisan de Descartes, même avant la publication du Discours de la Méthode; Reneri avait initié au secret de la nouvelle doctrine le jeune Henri Leroy, qui accueillit avec enthousiasme le premier ouvrage de Descartes, et enseigna la nouvelle philosophie aux élèves particuliers qu'il avait dans la ville d'Utrecht; ceux-ci, appartenant

[1] Voyez la LXXXIII^e lettre du premier volume, édition de 1666, sur la question de savoir si un corps pèse plus ou moins, près ou loin du centre de la terre.

[2] Lettres, édition in-4°, II^e volume, page 431.

[3] *Ibid.*, III^e volume, page 337.

Digitized by Google

des familles influentes, s'étaient ligués pour faire donner à leur maître une place de professeur à l'université, et ils y avaient réussi : c'était ainsi que Descartes était devenu, sans le savoir, l'instrument de sa prospérité. Henri Leroy lui envoya des Essais de médecine, et lui demanda ses avis ainsi que les réponses qu'il avait faites aux objections contre la circulation du sang. Enfin, quelques mois après (le 9 mars 1639), il sollicita la permission de venir voir Descartes alors retiré dans sa solitude d'Egmond près d'Alcmar.

Sur ces entrefaites Reneri, qui venait de se marier à l'âge de quarante-cinq ans, mourut le jour même de ses noces. Émilius, professeur d'éloquence et d'histoire, composa l'oraison funèbre de son collègue, et y inséra l'éloge de Descartes qu'il appela l'*unique Archimède du siècle*, l'*unique Atlas de l'univers*, le *confident de la nature*, le *puissant Hercule*, l'*Ulysse*, le *Dédale*, etc. Cet éloge fut imprimé par l'ordre des magistrats; il avait été communiqué en manuscrit à Descartes, avec des vers à sa louange composés aussi par Émilius. Le philosophe ne permit pas l'impression des vers, parce qu'il est impossible, dit-il, d'être loué sans que ceux qui ne le sont pas s'en offensent : mais, par je ne sais quelle contradiction, il laissa passer les épithètes que nous signalons plus haut. Dès ce moment l'orage se forma contre Descartes dans le sein de l'université d'Utrecht. Un des membres les plus influens était Gisbert Voët ou Voëtius, principal ministre du temple et premier professeur de théologie; homme plein d'orgueil, ami de la dispute, « ayant toujours été, dit de Sorbière, le contre-tenant de quelqu'un de ses collègues ou de quelque autre savant; » hardi calomniateur, que le ministre Heydanus, alors son supérieur, fit un jour descendre de chaire, et interdit de ses fonctions, pour une grossière calomnie avancée dans un sermon. Cet homme commença les hostilités contre Descartes par des thèses sur l'athéisme, qu'il fit soutenir en juin 1639, et dans lesquelles il avait relevé plusieurs propositions du Discours de la Méthode qu'il accusait d'impiété.

Henri Léroy avait cependant obtenu la permission d'exposer la philosophie nouvelle, non pas en leçons régulières,



Digitized by Google

mais sous la forme de problèmes et à certaines heures de semaine. Mais il fit soutenir à son tour, le 9 juillet 163 une thèse en faveur de la philosophie nouvelle, et à prop de laquelle il fit une imprudente sortie contre les ennemis cette doctrine. Voëtius répliqua par de seconds et de tr sièmes thèses où il lança encore, d'une manière détourné une accusation d'athéisme contre Descartes, et s'attaqua rectement à Leroy. Celui-ci prépara ses défenses par u thèse sur la circulation du sang, qu'il soumit d'avance à D cartes. Le maître y fit plusieurs corrections, adoucit l'am tume des termes, retrancha du titre son nom que Leroy y av cité, effaça les épithètes dont ce nom était accompagné da le corps de la thèse, et offrit de se rendre à Utrecht d'assister à l'argumentation, pourvu que personne n'en f instruit et qu'il pût se cacher dans la loge d'où une dem selle de Schurmans écoutait les leçons. On ignore s'il mit projet à exécution.

Les curateurs de l'université voyant le débat s'envenim et cédant à l'influence de Voëtius, défendirent d'introdui dans l'enseignement des nouveautés ou des maximes co traires aux statuts de l'université. Descartes fit une répon dans laquelle, tout en ayant l'air d'expliquer seulement l'o donnance, il la réfutait et justifiait les thèses qui avaient soutenues. Voëtius, cherchant de toutes parts à soulever ennemis contre Descartes, engagea les catholiques, et p ticulièrement le père Mersenne, à entrer en lutte contre homme qui mettait, disait il, en danger les vérités de la commune aux deux religions, et en même temps il travai auprès des réformés et tenta de leur faire prendre Descar pour un jésuite de robe courte, pour un affreux jésuite né sc l'astre de Loyola: « *Jesuistaster sub Ignatii Loyolæ sidere tus.* » Le père Mersenne, qui ne cherchait qu'à susciter chocs entre les savans pour en faire jaillir la lumière, pondit qu'il était prêt à entrer en lice pourvu que Voët lui envoyât des armes.

Le 16 mars 1641, Voëtius fut nommé recteur de l'univers Leroy, voyant alors en lui un ennemi à ménager, lui sou les thèses qu'il se proposait de faire soutenir, et lui demar

Digitized by Google

ses corrections. Voëtius se montra très satisfait de cette déférence, et permit de mettre le nom de Descartes en tête des thèses qui furent soutenues le 17 avril 1641 par le jeune de Raey. Mais les élèves péripatéticiens, à l'instigation soit du recteur, soit de leurs propres préjugés, troublèrent l'argumentation par des sifflets. Leroy écrivit à Descartes la relation de cette séance, se plaignant de Gisbert Voëtius et de son fils qui était alors maître-ès-arts et commençait à remuer dans l'université. Il lui envoyait en même temps d'autres thèses pour le 5 mai suivant avec les remarques du recteur. Descartes trouva que ces corrections n'étaient pas trop déraisonnables, il en fit lui-même quelques autres, et ces thèses passèrent, mais non sans orage. De nouvelles thèses augmentèrent encore la tempête.

Cependant Voëtius, qui avait mal compris la réponse de Mersenne, attendait toujours un livre de ce père contre Descartes, et il l'avait annoncé dans la préface d'un de ses ouvrages. Mersenne le détrompa par une lettre où se trouvait ce passage :

« . . . . . J'ai cru qu'il était de mon devoir de vous avertir de ce que je pense et même de ce que j'ai toujours pensé de cette philosophie.

« Premièrement donc, après avoir lu plusieurs fois, suivant l'avis de l'auteur, les six Méditations qu'il a écrites touchant la première philosophie, je lui proposai ces objections qu'il a mises au second rang (ce qui soit dit, s'il vous plaît, entre nous, car il ne sait pas d'où elles lui viennent), auxquelles j'ai encore depuis peu ajouté les sixièmes, à quoi il a fait la réponse que vous avez maintenant entre les mains, et qui m'a ravi en admiration de voir qu'un homme qui n'a point étudié en théologie, y ait répondu si pertinemment. Ce que considérant en moi-même, et relisant de nouveau ses six Méditations et les réponses qu'il a faites aux quatrièmes objections, qui sont très subtiles, j'ai cru que Dieu avait mis en ce grand homme une lumière toute particulière, que j'ai trouvée depuis si conforme à l'esprit et à la doctrine du grand saint Augustin, que je remarque presque les mêmes choses dans les écrits de l'un, que dans les écrits de l'autre

Digitized by Google

Car, par exemple, quelle différence y a-t-il entre ce que d
M. Descartes en sa préface au lecteur : « . . . en sorte qu
pourvu que nous nous ressouvenions que nos esprits so
finis et que Dieu est incompréhensible et infini, toutes c
choses ne nous feront plus aucune difficulté, » et ce que d
saint Augustin en sa Dialectique : *Car celui qui est capab
de bien discourir et de résoudre les plus grands doutes, q
pénètre et qui dévore tous les livres, qui méprise et qui est a
dessus de toute la sagesse humaine; quand il vient à conten
pler la Divinité, il se trouve si ébloui de l'éclat de sa lumiè
que, tout tremblant, il en détourne les yeux et se cache
fuyant dans l'abîme des secrets de la nature, où, après s'ét
rompu la tête à démêler les embarras de ses syllogismes
raisonnemens, tout étourdi et confus il se tait et se condam
au silence ?*

« Secondement, je vois que dans toutes ses réponses s
esprit se soutient si bien, et qu'il est si ferme sur ses princ
pes, et, de plus, qu'il est si chrétien et qu'il inspire si douc
ment l'amour de Dieu, que je ne puis me persuader q
cette philosophie ne tourne un jour au bien et à l'orneme
de la vraie religion, » etc.

Voëtius vit bien qu'il fallait chercher ailleurs des auxiliair
il engagea le professeur de médecine Straténus et le profe
seur de mathématiques Ravensperger à opposer thèses cont
thèses dans leur spécialité, se réservant de soutenir le comb
pour la théologie. Leroy avait inséré dans une thèse q
l'homme en tant que composé de corps et d'ame était un *ét
par accident*, et non un *être par soi-même*. Voëtius vit da
ces expressions, qui nous paraissent à nous si peu graves, l'c
casion d'inquiéter sérieusement son adversaire, de le fai
déclarer coupable d'hérésie, et de le dépouiller de sa chai
Leroy essaya de l'apaiser par ses soumissions, alléguant q
l'expression n'était pas de lui, et qu'il l'avait empruntée
Gorlæus. Voëtius ne fit pas moins défendre aux élèves
théologie d'assister au cours de Leroy, et se mit à l'œuv
pour lui faire perdre sa place. Leroy alla trouver l'un des cc
suls ou curateurs de l'université, nommé Vanderhoolck, a
de Descartes, et dont il était protégé. Celui-ci se fit apport

Digitized by Google

les thèses, changea les expressions qui avaient déplu, et envoya Leroy à l'assemblée de la faculté de théologie déclarer qu'il n'avait pas eu l'intention d'empiéter sur les matières théologiques.

Les thèses anticartésiennes provoquées par Voëtius furent soutenues en décembre 1641. Descartes, qui avait blâmé Leroy de ses imprudences, lui donna le conseil de ne point répondre; cet avis fut aussi celui du consul Vanderhoolck et du professeur d'éloquence Émilius. Leroy persista cependant et soumit à son maître un projet de réponses. Celui-ci conseilla la prudence, la dissimulation, et même la flatterie, car il écrivit : « Je voudrais commencer par une lettre à Voëtius en laquelle je dirais qu'ayant lu les très doctes, très excellentes et très subtiles thèses qu'il a publiées touchant les formes substantielles... j'ai été extrêmement aise de ce qu'*un si grand homme* ait voulu traiter de ces matières, ne doutant pas qu'il n'ait usé de toutes les meilleures raisons qui peuvent se trouver pour prouver les opinions qu'il défend...; que ce me sera même de la gloire si je suis vaincu par *un si fort adversaire*, » etc. Et, comme pour faire mieux ressortir l'excès d'adulation qu'il conseille ici assez peu noblement, il termina cette même lettre par ces mots : « Je croyais que votre ville jouissait d'une grande liberté; et j'ai compassion d'elle, voyant qu'elle veut être sous l'esclavage d'un *si vil pédagogue* et d'un *si misérable tyran* [1]. »

Leroy ne suivit pas, à ce qu'il paraît, les conseils de son maître; ou Voëtius ne fut pas dupe du faux encens qu'on lui offrait, car il s'anima d'une violente colère, et sous prétexte que la réponse avait été imprimée sans les ordres du magistrat, que l'imprimeur était catholique, et le libraire un partisan des *Remontrans*, secte qui avait été vaincue dans le synode de Dordrecht, il convoqua l'université, et députa trois professeurs vers le magistrat, pour demander la suppression de cet écrit. Leroy écrivit à Descartes, le 5 mars 1642, le priant d'employer son crédit auprès de Vanderhoolck : son maître le félicita de souffrir pour la vérité, et s'employa en sa

[1] Lettre XX, édition in-4°, IIe volume.

Digitized by Google

faveur; mais ce fut en vain. Les magistrats défendirent à Leroy de faire d'autres leçons que celles de médecine, de tenir des conférences particulières, et permirent aux professeurs de s'assembler pour condamner l'écrit de Leroy. Cette condamnation fut prononcée, et il n'y eut que deux professeurs qui s'opposèrent au jugement. Descartes, tenu au courant de toute cette procédure par la correspondance de son disciple, lui renouvela le conseil de céder, et de ne point dissiper les trésors de la nouvelle philosophie entre des mains qui en étaient indignes, ajoutant qu'elle valait la peine qu'on la sollicitât et qu'il ne fallait la dévoiler qu'avec discrétion et après beaucoup de difficultés au petit nombre de ceux qui méritaient de la contempler.

L'implacable Voëtius ne s'en tint pas à ces triomphes, il voulut faire imprimer une réfutation de l'écrit de Leroy; et craignant de n'avoir pas assez de liberté dans ses paroles à Utrecht, il choisit un imprimeur de Leyde. Mais le magistrat de cette ville, voulant préserver l'université de son pays des débats qui affligeaient celle d'Utrecht, se transporta chez l'imprimeur et supprima la réfutation. Voëtius repoussé sur ce point et craignant de ne pas trouver d'imprimeur, sous son propre nom, alla emprunter celui d'un jeune professeur de Groningue appelé Martin Schoock ou Schoockius, qui avait été l'un de ses disciples. Ce n'est pas tout : Descartes avait publié une lettre au père Dinet, dans laquelle étaient mises au jour toutes les menées des deux Voëtius père et fils; le recteur consulta sur cette affaire, et se mit en mesure d'appeler le philosophe français en justice pour réparation d'honneur. Cependant il fit paraître en mars 1643 l'écrit pour lequel il avait dérobé le nom de son élève, et qui avait pour titre : *Philosophia cartesiana, sive admiranda Methodus novæ philosophiæ Renati Descartes.*

Descartes, qui s'était fait envoyer d'Utrecht les feuilles à mesure qu'elles sortaient de la presse, avait composé sa réponse pendant l'impression même de l'ouvrage, et la donna au public, peu de jours après, sous la forme d'une lettre à Voëtius. Mais, le 23 juin 1643, intervint un acte des magistrats d'Utrecht, ordonnant que Descartes serait cité au son

Digitized by Google

de la cloche pour répondre à la justice de l'affront par lui fait dans sa lettre au P. Dinet, et dans sa lettre à Voëtius, à un premier professeur de théologie et à un premier ministre de l'Évangile. Descartes composa une réponse dans la langue du pays : sans plus d'informations les commissaires délégués par le sénat d'Utrecht déclarèrent les deux écrits de Descartes libelles diffamatoires, par arrêt du 27 septembre 1643. Une lettre anonyme avertit notre philosophe que les sentences rendues dans la province d'Utrecht étaient exécutoires en Hollande, où il se trouvait alors. Il fut d'abord tenté d'en rire, mais, après information prise, il vit qu'il s'agissait d'aller répondre du crime d'athéisme et de calomnie devant le magistrat d'Utrecht, et de voir brûler ses livres par la main du bourreau. Il s'adressa donc à l'ambassadeur de France, qui fit arrêter toute cette procédure par les États de la province. Cette assemblée profita de l'occasion pour révoquer quelques priviléges accordés par les magistrats d'Utrecht à l'université de la ville. Descartes, non content d'avoir repoussé d'injustes attaques, prit alors à son tour l'offensive, et cita Schoockius devant les magistrats de Groningue. L'affaire fut interrompue pendant un voyage qu'il fit en France; il la reprit à son retour. Schoockius se rétracta, et prétendit qu'on avait fait à son insu des changemens pendant l'impression de l'ouvrage. Cette rétractation fut signifiée à Descartes, qui l'envoya aux magistrats d'Utrecht. Ceux-ci répondirent par une défense d'imprimer aucun écrit pour ou contre Descartes. Malgré cette défense, Voëtius le fils publia un libelle contre le sénat académique de Groningue, sous le nom de *Tribunal iniquum*, auquel Descartes répondit par un manifeste apologétique de sa conduite, qu'il adressa aux magistrats d'Utrecht, et qui termina le débat. Schoockius et Voëtius père finirent par se brouiller. Descartes écrivit à Tobie d'André, professeur à Groningue, qu'il était prêt à se réconcilier avec le premier, et même à recevoir le second en grace si celui-ci lui offrait de bonne foi son amitié. Descartes demeura donc en pleine possession de la victoire, et usa de tous les droits du vainqueur, jusqu'au point même d'accorder le pardon aux vaincus.

Digitized by Google

Nous n'avons pas voulu interrompre la suite de ce pr qui dura, comme on le voit, plusieurs années. Nous de maintenant reprendre quelques événemens que nous a laissés en arrière, si l'on peut appeler événemens les pl d'une vie aussi exclusivement littéraire que celle de cartes.

En 1639 lord Cavendisch avait voulu attirer en An terre notre philosophe ainsi que son ami Mydorge, et avait offert à l'un et à l'autre une pension de Charles mais les troubles de la Grande-Bretagne avaient effrayé deux savans.

Pendant que l'université d'Utrecht se divisait en d camps, pour et contre Descartes, le débat s'était eng aussi à Paris au collége de Clermont, nommé depuis le lége de Louis-le-Grand, et tenu par les jésuites. Le p Bourdin, qui y professait les mathématiques, fit soute une thèse contre la Dioptrique de Descartes. Mersenne, cemment arrivé d'un voyage en Hollande, fut présent à c argumentation, où il soutint les opinions de son ami. Ce ci, qui s'était cru jusque-là fort bien avec la Compagnie Jésus, fut très contrarié de cette attaque soudaine, et pe qu'il allait avoir toute la Société sur les bras, à cause l'ensemble et de l'accord qui existaient entre tous les me bres. Il écrivit donc au supérieur du collége pour lui mander les objections de toute la Compagnie, et charg Mydorge de porter cette déclaration de guerre. Au refus celui-ci, Mersenne, qui ne demandait que les conflits pl losophiques, se chargea du défi. Le recteur ne voulut p faire de la querelle de Bourdin celle de toute la Société d jésuites. Descartes, ne croyant pas possible qu'elle laissât u de ses membres s'isoler en sentinelle perdue, s'imagi qu'elle reculait. Cependant, pour se préparer à la batail qui pouvait lui être offerte, il forma le projet de relire l auteurs des jésuites, et fixa son choix sur l'ouvrage du frè Dom-Eustache-de-Saint-Paul, dit communément *le Feuillan* Il voulait en faire une critique complète, et mettre cett philosophie en parallèle avec la sienne; mais il ne donn pas suite à ce dessein, parce que la philosophie des jésuite

Digitized by Google

lui parut, comme il l'écrivit plus tard au père Mersenne, clairement détruite par la seule lecture de ses écrits. Au reste, les jésuites se partagèrent sur le mérite de la doctrine cartésienne. Lorsque les Méditations parurent, elles eurent contre elles le père Méland et le père Bourdin, et pour elles le père Dinet, provincial de la Compagnie, que Descartes avait connu à La Flèche, et qui finit par le réconcilier avec le père Bourdin, malgré les injures que notre philosophe s'était permises, comme on le verra plus bas, contre le spirituel auteur des septièmes Objections.

Jusqu'à présent l'histoire de notre philosophe continue à nous apparaître comme celle d'une *intellection pure*, pour prendre une de ses expressions. L'année 1640 est la seule qui nous révèle que Descartes tînt aussi par quelque lien à la terre. La mort d'une petite fille de cinq ans appelée Francine le jeta dans une profonde affliction : il prit un livre et écrivit sur la première page la courte histoire de cette enfant. C'était sa fille ; elle avait été conçue à Amsterdam le dimanche 15 octobre 1634 et était née à Deventer le 19 juillet 1635. Il avait cessé dès lors toute relation avec la mère ; et ayant pris sa fille avec lui, il songeait à l'envoyer en France à une de ses parentes, pour la faire élever, lorsqu'elle tomba malade d'une fièvre qui lui couvrit le corps de pourpre, et mourut au bout de trois jours, le 7 septembre 1640. Il ne voulut point faire mystère de cet événement, puisqu'il prêta le livre où ce récit était consigné. Voëtius l'accusa d'avoir plusieurs enfans, reproche singulier dans une discussion de métaphysique. Descartes, qui avait alors perdu Francine, nia l'accusation de son ennemi, et ajouta que, si elle était vraie, il ne ferait pas difficulté de la reconnaître, parce qu'il n'était point lié par le vœu de chasteté. Descartes confia plus tard à Clerselier, qu'il n'avait jamais fait à son célibat que la seule infraction que nous venons de rapporter.

Un autre malheur vint encore le frapper dans cette même année 1640 : il apprit la mort de son père ; ce fut Mersenne qui lui transmit cette affligeante nouvelle, car le frère aîné de notre auteur, M. Descartes de La Bretaillère, pensant

Digitized by Google

que la philosophie dérogeait, regardait René comme membre gangrené de la famille, qui s'en était d'ailleurs l ntairement séparé, et il ne l'avait pas informé d'un év ment aussi grave, quoique cependant il eût quelque p affaire à traiter avec lui, comme par exemple à lui reme sa part de la succession paternelle.

En 1641 recommence l'histoire tout intellectuelle notre héros : c'est l'année de la publication des Méditati Depuis long-temps Descartes les faisait courir manuscr pour recueillir « des approbations, dit-il dans une lett Mersenne, qui pussent soutenir l'ouvrage et empêcher cavillations des ignorans, qui auraient envie de contrec s'ils n'étaient retenus par l'autorité de personnes docte Mais il rencontra plus de contradictions qu'il n'y av compté, croyant que « dans cet écrit tout était de lumi naturelle, ou très exactement démontré[1]. » Il choisit pc titre : *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei e stentia et animæ immortalitas demonstratur;* mais il laiss au père Mersenne la liberté d'être le parrain du livre et le baptiser autrement. Le nom de Descartes était alors tr connu pour que l'anonyme ne fût pas une précaution inutil Il témoigna d'abord le désir de ne pas voir latiniser son non « et malim etiam vero nomine Descartes quam ficto Cartesi vocari; » mais il changea d'avis, et quelques mois apr écrivit au père Mersenne : « Je crois que dans l'impressio il me faudra nommer Cartesius, à cause que le nom françai est trop rude en latin. » On suivit toutefois son premier sen timent. Sur l'observation que ce traité ne prouvait pas l'im mortalité de l'ame, quoique le titre promît cette démonstra tion, Descartes répondit qu'en montrant la distinction d l'ame d'avec le corps il avait montré l'immortalité de la pre mière; mais il envoya huit jours après l'Abrégé ou sommair des six Méditations, dans lequel il s'occupa plus particulière ment de cette question; et dans la seconde édition le titre au lieu de promettre une démonstration de l'immortalité de l'ame, promit seulement les preuves de la distinction de

[1] Lettres, édition in-4°, IIe volume, page 287.

Digitized by Google

l'ame et du corps. Comme il publiait en même temps que le corps de l'ouvrage les objections et les réponses, il voulut qu'on mît dans le titre : *Responsio ad Objectiones*, et non pas, comme à l'ordinaire, *Solutio Objectionum*. Mais il ne faut pas nous hâter d'en faire honneur à sa modestie: « Laissons, dit-il, mettre le nom de *Solutions* à ceux qui n'en donnent que de fausses, comme font d'ordinaire ceux qui ne sont pas nobles et qui se vantent le plus de noblesse [1]. » Dans la première édition, l'ouvrage s'arrêtait après les cinquièmes Objections et les Réponses de Descartes: Mersenne avait pensé qu'il n'en viendrait pas d'autres; mais il y ajouta lui-même plus tard des sixièmes Objections, qu'il donna, comme les secondes, dont il est également l'auteur [2], sous le masque de plusieurs théologiens et philosophes, et enfin le père Bourdin adressa plus tard les septièmes.

Nous ne pouvons absoudre Descartes de beaucoup d'arrogance et d'aigreur dans le débat sur les Méditations. Tantôt il accuse un adversaire de manquer de discernement : « Par une grande clarté l'on entend une perspicacité de connaissance que n'ont peut-être pas tous ceux qui pensent l'avoir [3], » et cet adversaire c'est *Hobbes* qui n'a jamais traité Descartes qu'avec de grandes marques de respect. Tantôt il reproche à un autre de la sensualité et de la mauvaise foi : « Car encore que vous n'ayez pas tant employé les raisons d'un philosophe pour réfuter les miennes que les artifices d'un rhéteur pour les éluder..., je m'imagine que votre dessein a été de m'avertir des argumens que pourraient employer les personnes dont l'esprit est tellement plongé dans les sens qu'elles ne peuvent rien concevoir qu'en l'imaginant, et qui par conséquent ne sont pas propres aux spéculations métaphysiques [4]..... Il semble que vous ayez voulu m'avertir que ces objections ne partent pas de l'esprit d'un subtil philosophe, mais de celui d'un homme attaché aux sens et à la chair [5]..... Il ne me semble pas, ô chair! que

[1] Lettres, III^e volume, page 599.
[2] Voyez sa lettre à Voëtius rapportée plus haut.
[3] Réponses aux troisièmes Objections, n° 69.
[4] Réponses aux cinquièmes Objections, n° 1.
[5] *Ibid.*, n° 6.

Digitized by Google

vous sachiez ce que c'est qu'user de raison[1]. . . . . ; vo avez seulement voulu faire voir combien d'absurdités et d justes cavillations sont capables d'inventer ceux qui ne t vaillent pas tant à bien concevoir une chose qu'à la cont dire[2]. . . . . Il me suffit d'avoir une fois averti le lecteur q vous ne gardez pas toute la fidélité qui est due au rapp des paroles d'autrui[5]. . . . . » Celui auquel il prodigue ai l'insulte, c'est Gassendi.

Ailleurs, il se félicite d'une victoire qui ne lui est certain ment pas demeurée aussi complète et aussi éclatante qu s'en glorifie : « Si, jusqu'ici, ni ces messieurs, ni personn que je sache, n'ont pu rien reprendre dans mes raisonn mens, je ne vois pas qu'il puisse y en avoir d'autres ra sons si ce n'est qu'ils sont entièrement vrais et indubit bles[4]. »

Mais c'est surtout dans sa réponse aux septièmes Objection que Descartes passe toutes les bornes : « Parce qu'il n'appar tient, dit-il, qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qu est clairement conçu, et ce qui paraît seulement l'être, je n m'étonne pas que ce *bon homme* prenne ici l'un pour l'au tre[5]. . . . . Il montre en cela la bassesse et la médiocrité d son esprit[6]. . . . . Il a oublié de se servir de cet acte réfléchi qui, selon lui, distingue l'homme de la bête[7]. . . . . Il est comme ceux qui ont bu un peu plus que de coutume[8]... Il a voulu imiter le plus vil personnage de notre comédie, qui, par ses niaiseries et bouffonneries, prend plaisir d'apprêter à rire aux autres[9]. . . . . Il a suivi l'exemple des infames détracteurs[10], » etc. Enfin toutes les raisons de cet adver-

[1] Réponses aux cinquièmes Objections, n° 9.
[2] *Ibid.*, n° 18.
[3] *Ibid.*, n°s 15 et 42.
[4] Réponses aux sixièmes Objections, n° 18.
[5] Réponses aux septièmes Objections, n° 7.
[6] *Ibid.*, n° 44.
[7] *Ibid.*, dernier alinéa.
[8] *Ibid.*, n° 55.
[9] *Ibid.*, n° 36.
[10] *Ibid.*, n° 6.

Digitized by Google

taire ne sont à ses yeux que des injures, des calomnies, des bévues [1] et des aboiemens [2].

Descartes avait cherché la solitude, le repos et l'oubli en Hollande; nous avons vu que, jusqu'à présent, il n'a pas trop bien réussi. Il s'est engagé dans des luttes violentes, s'est vu sur le point d'être condamné à faire publiquement amende honorable, et personne ne s'est montré plus irritable à la critique et plus sensible à la louange, en un mot plus amoureux de la gloire que le philosophe qui avait pris pour devise *Bene qui latuit, bene vixit.* Il habitait cependant, au commencement de 1642, une délicieuse retraite, où l'obscurité eût été bien douce, s'il l'eût véritablement aimée. Voici la description que nous fait Sorbière de l'habitation de Descartes à cette époque : « Je courus, dit-il, à Endelgeest (*Eyndegeest*), à une demi-lieue de Leyde, du côté de Warmont, dès que je fus en Hollande au commencement de l'an 1642. J'y visitai M. Descartes dans sa solitude avec beaucoup de plaisir, et je tâchai de profiter de sa conversation pour l'intelligence de sa doctrine..... Je remarquai avec beaucoup de joie la civilité de ce gentilhomme, sa retraite, et son économie. Il était dans un petit château en très belle situation, aux portes d'une grande et belle université, à trois lieues de la cour et à deux petites heures de la mer. Il avait un nombre suffisant de domestiques, toutes personnes choisies et bien faites; un assez beau jardin au bout duquel était un verger, et tout alentour des prairies d'où l'on voyait sortir quantité de clochers plus ou moins élevés, jusqu'à ce qu'au bord de l'horizon il n'en paraissait plus que quelques pointes. Il allait à une journée de là, par le canal, à Utrecht, à Delft, à Rotterdam, à Dordrecht, à Harlem, et quelquefois à Amsterdam : il pouvait aller passer la moitié du jour à La Haye, revenir au logis le même jour, et faire cette promenade par le plus beau chemin du monde, par des prairies et des maisons de plaisance, puis dans grand un bois qui touche ce village comparable aux plus belles villes de l'Europe, et superbe en ce temps-là par la demeure et l'établissement de trois cours. Celle du

[1] Réponses aux septièmes Objections, n° 55.
[2] *Ibid.*, dernier alinéa.

Digitized by Google

prince d'Orange, qui était toute militaire, y attirait deux mille gentilshommes en équipage guerrier; le collet de buffle, l'écharpe orangée, la grosse botte et le cimeterre en étaient les principaux ornemens. Celle des États-Généraux était composée des députés des Provinces-Unies, et des bourgmestres, qui soutenaient la dignité de l'aristocratie en habits de velours noir, avec la large fraise et la barbe carrée. La cour de la reine de Bohême, veuve du roi Frédéric V, électeur palatin, semblait être celle des Graces, ayant quatre filles près desquelles se rendait tout les jours le beau monde de La Haye, pour rendre hommage à l'esprit, à la vertu, à la beauté de ces princesses, dont l'aînée prenait plaisir à entendre discourir M. Descartes.

« Je louai merveilleusement le choix que M. Descartes avait fait d'une demeure si commode, et l'ordre qu'il avait mis à son divertissement aussi bien qu'à sa tranquillité, et de là je passai à l'observation de ses études et de ses autres occupations. Je considérai plus particulièrement l'adresse de ce philosophe en ce qui regardait sa méthode et le dessein qu'il avait d'établir ses raisonnemens dans les académies... Je voulus entrer avec lui dans quelques détails de ses opinions; mais il me renvoya à ses écrits, qu'il disait avoir composés le plus clairement qu'il lui avait été possible. Et j'ai admiré, depuis ce temps-là, qu'il n'ait pas voulu expliquer ses pensées de divers biais, et de la même manière que quelques-uns de ses disciples les donnent à entendre. Il demandait à ses disciples, aussi bien qu'Aristote, la docilité et la patience nécessaire pour rebattre une doctrine dans l'esprit, jusqu'à ce qu'on l'eût fortement imprimée dans sa mémoire. Aussi je ne m'étonne pas que ceux qui lui ont obéi aient tellement formé leur esprit à sa philosophie, qu'il semble qu'ils l'ont plus à cœur qu'il ne l'avait lui-même... »

C'est ici le lieu, à ce qu'il nous semble, de donner toutes les particularités qui concernent la personne de Descartes et sa manière de vivre. Il était d'une taille au-dessous de la moyenne, et fut appelé par un de ses adversaires : *homuncio*. Sa tête était fort grosse, son front large et avancé, ses cheveux noirs et rabattus jusqu'aux sourcils; à quarante-

Digitized by Google

trois ans il les remplaça par une perruque, modelée sur la forme de ses cheveux, et, regardant cette substitution comme favorable à la santé, il pressa son ami Picot de suivre cet exemple. Ses yeux étaient très écartés; son nez saillant et large, mais allongé; sa bouche grande, sa lèvre inférieure dépassait un peu celle de dessus; la coupe du visage était assez ovale; son teint avait été pâle dans l'enfance, un peu cramoisi dans la jeunesse, et devint olivâtre dans l'âge mur; il avait à la joue une petite bulbe qui s'écorchait de temps en temps et renaissait toujours. Sa figure exprimait la méditation et la sévérité; sa voix était faible à cause d'une légère altération de poumon qu'il avait apportée en naissant: nous avons dit qu'il fut, pendant son enfance, tourmenté d'une toux sèche qu'il avait héritée de sa mère. Depuis l'âge de dix-neuf ans il prit le gouvernement de sa santé et se passa du secours des médecins : son hygiène était de mener un train de vie uniforme, d'éviter tout changement brusque; sa médecine : la diète, un exercice modéré et la confiance dans les forces de la nature.

Ses vêtemens annonçaient des soins mais non du faste; il ne courait pas après les modes mais il ne les bravait pas non plus : le noir était la couleur qu'il préférait; en voyage il portait une casaque de gris brun. Les revenus dont il eut la jouissance après la mort de son père et celle de son oncle maternel, paraissent s'être élevés à six ou sept mille livres. Dans les dix dernières années de sa vie, il faut y ajouter la pension de 3,000 livres qui lui fut payée par la France. Il n'était ni avare ni cupide, mais cependant il savait défendre ses intérêts ; et à propos des affaires de la succession de son oncle, il écrivait : «... Je n'ai donné aucune charge à mon frère d'agir pour moi dans mes affaires; et que s'il s'ingère de faire quelque chose en mon nom, ou comme se faisant fort de moi, il en sera désavoué. Lorsqu'il se plaint que cela se fait à son préjudice, il témoigne avoir encore envie de se faire mon procureur malgré moi, comme il a fait aux partages de la succession de mon père, pour me ravir mon bien sous ce prétexte, et sur l'assurance qu'il a que j'aime mieux perdre que de plaider. Ainsi sa plainte est semblable à celle d'un loup



Digitized by Google

qui se plaindrait que la brebis lui fait tort de s'enfuir lo
qu'elle a peur qu'il ne la mange... »

Il était sobre, et, par un singulier effet de son tempé
ment, la tristesse et la crainte augmentaient son appétit
en avait fait une loi générale dans le manuscrit de son *Tra*
*des passions*; mais il corrigea cette erreur sur la réclamati
de la princesse Élisabeth. Vers la fin de sa vie, il diminua
quantité des alimens qu'il prenait le soir et dont il était gê
pendant la nuit. Il buvait très peu de vin, s'en abstenait so
vent des mois entiers, évitait les viandes trop nourrissant
et préférait les fruits et les racines, qu'il croyait plus favo
bles à la vie de l'homme que la chair des animaux. Pic
prétendait que, par ce régime, Descartes espérait faire viv
les hommes quatre ou cinq siècles, et que le philosophe a
rait fourni cette longue carrière sans la cause violente q
vint troubler son tempérament et borner sa vie à un den
siècle; mais Descartes était fort éloigné de ces prétention
car, dans une lettre à Chanut du 15 juin 1646, il écrivit qu'
lieu de chercher les moyens de prolonger la vie il av
trouvé une recette bien plus facile et bien plus sûre : c'ét
de ne pas craindre la mort.

Il dormait dix ou douze heures. Nous avons dit ailleu
qu'il travaillait au lit le matin. Il dînait à midi, et donna
quelques heures à la conversation, à la culture de son ja
din, et à des promenades qu'il faisait le plus souvent
cheval. Il reprenait son travail à quatre heures et
poussait jusque fort avant dans la soirée. Dans les deu
ou trois dernières années de sa vie, il se dégoûta de
plume.

Il était doux et affable pour ses domestiques, et paya ju
qu'à sa mort une pension à sa nourrice. Quant aux secr
taires ou copistes qu'il employa successivement pour l'aid
dans ses recherches et ses expériences, il les traitait comm
ses égaux et s'occupait de leur avancement; la plupart devi
rent gens de mérite, et ont fini par acquérir une honorab
position. Nous avons parlé de Villebressieux : ce jeune m
decin de Grenoble travailla plusieurs années avec Descarte
et s'est rendu depuis très célèbre par ses inventions en méc

Digitized by Google

nique. Un autre, nommé Gérard Gutschoven, fut nommé à une chaire de mathématiques dans l'université de Louvain. Gillot, le troisième, enseigna la méranique, les fortifications et la navigation aux officiers de l'armée du prince d'Orange; et lorsque Descartes partit pour la Suède, l'abbé Picot lui céda un Allemand, nommé Schluter, qui avait été pendant quelque temps au collége, savait, indépendamment de sa langue maternelle, le latin et le français, et devint plus tard auditeur en Suède.

Henri Leroy allait le voir souvent dans la retraite d'Eyndegoest, et y menait avec lui sa femme et sa fille; il y arrivait par la commodité des canaux, ou par celle du carrosse de Descartes, que celui-ci mettait volontiers au service de ses amis. L'abbé Picot y vint faire aussi un long séjour, et contracta avec Henri Leroy une amitié qu'avait préparée leur conformité de doctrine.

C'est à cette époque, comme on l'a vu dans la lettre de Sorbière, qu'il fut présenté à la princesse Élisabeth, fille aînée de Frédéric V, électeur palatin, roi de Bohême. Cette princesse, âgée alors de vingt-cinq ans, avait entendu parler de notre philosophe par M. de Zuitliohem, secrétaire du prince d'Orange, et avait désiré le voir. Elle s'était occupée de philosophie et de mathématiques, et elle savait six langues qu'elle avait apprises, comme ses sœurs, de la reine sa mère. Descartes dit qu'elle fut la seule personne qui comprît également bien la partie géométrique et la partie métaphysique de sa Philosophie. Elle refusa la main d'Uladislas IV, roi de Pologne, veuf d'une princesse d'Autriche. Son motif, suivant Baillet, était le désir de se consacrer exclusivement à la philosophie, mais on ne voit pas trop comment la femme d'un roi aurait eu moins de facilité pour cette étude que la fille d'une reine; et quand on apprend qu'elle fut soupçonnée d'avoir fait assassiner, par jalousie, d'Épinay, gentilhomme français, et que sa mère l'exila de Hollande, avec son frère Philippe accusé d'avoir aussi pris part à ce crime, il est permis de supposer que la philosophie ne fut pas la cause unique du refus qu'elle opposa à la demande du roi de Pologne. La princesse bannie se retira à Grossen, auprès de



Digitized by Google

l'électrice douairière de Brandebourg, sa parente, puis ensuite à Heidelberg, auprès de son frère l'électeur Charles-Louis, suivit la femme de ce prince à Cassel, lorsque cette dernière se sépara de son mari, demeura plusieurs années dans cette ville, et alla finir ses jours dans l'abbaye luthérienne de Hervorden, dont elle devint abbesse, et fit une sorte d'académie philosophique.

Dans l'été de 1643 Descartes commença l'impression des *Principes*, qu'il dédia à la princesse Élisabeth. L'année suivante Gassendi publia ses répliques aux réponses de Descartes, en y joignant ses premières réponses sous le titre de *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa.* Descartes refusa d'abord de lire les Instances, et défendit qu'on imprimât, dans une édition de sa Métaphysique, ce qu'il appelait les médisances de ses ennemis. Comme on le pressait cependant de faire la réfutation de ces Instances, il promit de s'en occuper après l'achèvement de l'impression des Principes et le voyage qu'il voulait faire en France. Il partit, en effet à la fin de juin 1644, et alla se loger chez l'abbé Picot, rue des Écouffes; il fut reçu par un grand concours d'amis et de curieux, qu'il rencontra chez Picot, chez Mydorge et chez Mersenne. Il partit le lendemain pour Rennes, afin de terminer les affaires de la succession de son père. Il eut fort à se louer de M. de Chavagnes, son frère consanguin, et de maris de ses deux sœurs; mais il n'eut pas lieu d'être aussi charmé de son frère aîné, M. de La Bretaillère. Il revint à Paris vers le milieu du mois d'octobre. Ses amis auraient désiré le voir s'y fixer, mais il aimait mieux, dit-il, se faire désirer que rassasier de sa présence. Pendant son excursion à Rennes, on avait reçu de Hollande les exemplaires des Principes de la philosophie; Descartes en avait apporté dans sa valise une épreuve, sur laquelle l'abbé Picot avait commencé la traduction française. Il alla voir le duc de Luynes qui avait traduit les Méditations, et qui lui abandonna la libre disposition de son manuscrit. Il vit aussi Clerselier avocat au parlement, qui avait traduit les Objections, et qui le mena chez son beau-frère Chanut, alors président de

Digitized by Google

trésoriers de France en Auvergne, et depuis ambassadeur en Suède, en Hollande, et conseiller d'État. Ce dernier le conduisit chez le chancelier, et essaya de lui faire donner une pension par le cardinal Mazarin, pour l'aider à faire ses expériences; mais il n'y put réussir. D'Alibert, trésorier-général de France, offrit plusieurs fois à Descartes une partie de sa fortune; mais celui-ci s'était expliqué, dans son Discours de la Méthode, sur sa répugnance à recevoir les offres des particuliers, parce que, disait-il, les curieux qui font ce genre de sacrifice veulent qu'on les en dédommage par des explications ou de menues expériences qui ne laissent pas que de faire perdre du temps. Il persista dans les mêmes sentimens; il ne voulait d'ailleurs pas être redevable envers un particulier d'un secours qu'on ne peut recevoir avec dignité que des mains de l'État. Mais pour employer la bonne volonté de D'Alibert, il lui conseilla de faire établir à Paris, soit au Collége-Royal, soit ailleurs, des chaires de physique et de mathématiques appliquées aux arts mécaniques, avec des cabinets remplis des instrumens propres à chaque profession, et de faire les fonds nécessaires pour assurer à toujours les honoraires des professeurs et les frais des expériences. Les leçons devaient être gratuites, et avoir lieu les dimanches et les fêtes, après vêpres, pour ne pas faire tort aux heures du travail, et pour retirer les ouvriers de la débauche qui leur est ordinaire aux jours de loisir. Descartes eut donc la première idée des écoles d'adultes et des cours d'application dont notre siècle s'est tout récemment honoré.

En ce voyage il fit encore connaissance avec Kenelm Digby, lord-chancelier de la reine d'Angleterre, auteur d'un ouvrage sur l'immortalité de l'ame, et qui menait avec lui le célèbre Thomas Whit, connu dans le monde savant sous le nom de Thomas Anglus.

Il fut de retour en Hollande au milieu de novembre 1644; ce fut alors qu'il reprit son procès contre Schoockius, et qu'il en obtint le résultat dont nous avons parlé plus haut.

Il demeurait alors à Egmond de Binnen, et il s'enfonça plus que jamais dans l'étude des minéraux, des plantes et des animaux. Un ami de M. de Sorbière étant allé lui rendre

Digitized by Google

visite, et lui demandant à voir sa bibliothèque, Descartes le conduisit sur le derrière de sa maison et, tirant un rideau, il lui montra un veau à la dissection duquel il travaillait, en lui disant : Voilà ma bibliothèque, voilà le livre que j'estime le plus et que je lis le plus ordinairement.

Il ne faudrait pas croire cependant que Descartes fût absolument dépourvu d'érudition philosophique. Il nous a dit lui-même que, dès le collége, il avait lu tous les livres qui traitaient des matières les plus rares et les plus curieuses. Il cite Démocrite et Aristote [1], les livres des sceptiques et des académiques [2], Épicure, Zénon, Sénèque [3], saint Thomas [4], Suarez [5], Raymond Lulle [6], Bacon en plusieurs endroits de sa correspondance [7], Herbert [8], et enfin Campanella [9].

Il commença dès l'automne de 1645 ses traités de l'Homme et de la Formation du fœtus. Distrait un instant de ses études par un débat entre Longomontanus et Pellius sur la quadrature du cercle, il envoya au dernier une courte démonstration sur l'impossibilité de cette solution. Il composa aussi une lettre à Clerselier, en forme de réponse aux principales Instances de Gassendi, pour l'édition française des Méditations. Clerselier adoucit les termes de la lettre de Descartes, et notre philosophe l'en remercia; cependant il laissa subsister encore le passage suivant, qui n'est pas entièrement exempt de dédain et d'orgueil : « Vous avez eu plus de soin de ma réputation que moi-même, car je vous assure qu'il m'est égal d'être estimé ou méprisé par ceux que de

[1] Voyez Principes de la philosophie, art. 202, et Réponses aux quatrièmes Objections, nos 58 et 76.

[2] Réponses aux secondes Objections, n° 3.

[3] Lettres à la princesse Élisabeth.

[4] Réponses aux premières Objections, n° 11, et lettre XXXIV du tome II in-4°.

[5] Réponses aux quatrièmes Objections, n° 42.
Lettre XXXIV du tome II in-4°.

[7] Lettres, édition in-12 de 1723-24, Ier vol., page 201; VIe vol., page 93; *ibid.*, page 210.

[8] Lettre XXXIV du tome II, édition in-4°; lettre sur l'ouvrage d'Herbert après la lettre LXII, tome IV de la présente édition, page 279.

[9] Lettres, édition in-4°, IIe volume, page 377.

Digitized by Google

semblables raisons auront pu persuader..... Je sais que la plupart des hommes remarquent plus les apparences que la vérité, et jugent plus souvent mal que bien; c'est pourquoi je ne crois pas que leur approbation vaille la peine que je fasse tout ce qui pourrait être utile pour l'acquérir... »

Ce fut à peu près vers la même époque qu'il reçut une visite assez singulière : un paysan nommé Dirck Rembrantsz, habitant d'un village à sept lieues d'Egmond, cordonnier de son état, se présenta à la porte du philosophe, qu'il s'attendait à trouver dans une solitude, comme un anachorète d'autrefois, et qu'il fut fort étonné de voir garder par un concierge et des domestiques; il voulait, disait-il, entretenir Descartes de philosophie et de mathématiques. Les domestiques, le prenant pour un mendiant, le renvoyèrent sans en prévenir seulement leur maître; il revint deux ou trois mois après, et on avertit alors Descartes qu'un homme demandant l'aumône alléguait pour prétexte le désir de parler géométrie avec le philosophe: celui-ci, sans le voir, lui envoya quelque argent. Dirck refusa l'aumône et s'en alla disant: « Puisque mon heure n'est pas encore arrivée, je reviendrai. » On rapporta cette réponse à Descartes, qui donna ordre qu'on remarquât ce personnage, et que, s'il revenait, on l'introduisît. Dirck revint, et Descartes fut étonné de trouver sous la bure d'un cordonnier de campagne un fort habile mathématicien. Cet homme avait pris connaissance des principaux ouvrages de mathématiques de son temps; il n'en était pas demeuré satisfait, et sentait qu'on pouvait aller plus loin. Descartes lui communiqua sa méthode et ses découvertes; et Rembrantsz, qui revint plusieurs fois, est devenu l'un des premiers astronomes de son époque. Il est l'auteur de l'*Astronomie hollandaise* en langue vulgaire, et d'un Traité de logarithmes et de géométrie.

La philosophie de Descartes s'était introduite dans l'université de Leyde par les soins de trois professeurs nommés Heereboord, Golius et Schooten; mais elle y trouva de nouveaux Voëtius dans la personne de Revius et de Triglandius. En 1647 ces deux derniers firent soutenir des thèses contre Descartes, à qui ils imputèrent des opinions irréligieu-

Digitized by Google

ses. Le philosophe écrivit aux curateurs de l'université de Leyde et au conseil de la ville pour demander justice de ces calomnies. Les curateurs imposèrent le silence aux deux parties. Descartes réclama par la lettre suivante.

### A MM. LES CURATEURS DE L'ACADÉMIE ET DE LA VILLE DE LEYDE[1].

« MESSIEURS,

« Comme je tiens à très grand honneur la faveur que vous m'avez faite d'avoir eu quelque égard à mes lettres, et d'y avoir répondu avec tant d'honnêteté, je m'étonne fort de ce que je ne puis comprendre votre pensée, ou plutôt de ce que je n'ai pu exposer la mienne assez clairement pour vous donner à entendre ce que je désirais de vous. Car je vois que vous me priez que je m'abstienne de parler et d'agiter davantage cette question que j'ai dit avoir été impugnée par deux de vos théologiens. Mais permettez-moi de vous dire que je ne sache point avoir jamais dit qu'ils aient impugné aucune de mes opinions, ou du moins aucune dont j'aie fait bruit, et dont je me sois vanté. Mais je me suis plaint de ce que par une calomnie noire, et tout-à-fait inexcusable, ils m'ont attribué à dessein, dans leurs thèses, des choses que je n'ai jamais écrites ni pensées. Par exemple j'ai écrit que Dieu est très grand, et plus grand sans comparaison que toutes les créatures; et votre régent au contraire feint que j'ai écrit que l'idée de notre libre arbitre est plus grande que l'idée de Dieu, ou bien que notre libre arbitre est plus grand que Dieu même, et par cette médisance puérile il m'attribue plus que le pélagianisme : de plus j'ai écrit que Dieu n'est point trompeur, et même qu'il répugne entièrement qu'il puisse être trompeur; et votre principal régent de théologie assure que je tiens Dieu pour un imposteur et pour un trompeur, et ainsi il me fait passer pour un blasphéma-

[1] La lettre fut écrite en latin; la version que nous donnons ici est celle de l'édition des lettres de 1724.

Digitized by Google

teur : voilà de quoi je me suis plaint. Ce n'est pas que je ne veuille bien que mes opinions soient examinées par vos professeurs ou par toute autre sorte de personnes; car, au contraire, lorsque je les ai données au public, j'ai supplié toutes les personnes de lettres de se donner la peine de les examiner, afin que si j'étais tombé dans quelques erreurs, elles me fissent la faveur de me les montrer, ou, si j'avais rencontré la vérité en quelque chose, qu'elles n'en eussent point de jalousie. Or voyant que vos deux théologiens n'impugnaient aucunes de mes opinions, mais seulement qu'ils m'en attribuaient quelques-unes qui sont fort éloignées de ma pensée, j'ai bien cru qu'il m'était permis de leur répondre par un écrit public, et par ce moyen de faire connaître à tout le monde leur malice et leur calomnie. Car je ne pense pas qu'ils soient venus à ce point d'orgueil, que de croire qu'il leur soit permis de nous attaquer par des écrits publics, et de nous charger d'injures outrageuses, sans qu'à nous autres, chétifs et misérables, il nous soit accordé d'ouvrir la bouche pour la juste et légitime défense de notre honneur : cela serait contre tout droit des gens; et l'on n'a vu dans aucun siècle, ni chez aucune nation, du moins qui se vantât d'être libre, qu'il fût permis à des personnes d'en calomnier d'autres publiquement, sans qu'il fut aussi permis de les accuser publiquement de leurs calomnies. Mais j'aurais pu négliger de si lâches et de si ridicules calomniateurs, s'ils n'étaient parmi vous dans des emplois qui leur donnent quelque autorité; et quand j'aurais voulu mépriser leurs noms, que je ne rendrai pas célèbres en les attaquant à découvert, de peur que l'amour d'un pareil châtiment n'en portât d'autres à une semblable médisance, il me les eût toujours fallu désigner par ceux qui leur donnent chez vous cette autorité : j'ai cru que cela ne pouvait être honorable à votre académie ; c'est pourquoi j'ai mieux aimé vous donner avis de ce qui se passait : non que cela me fût avantageux, car je pouvais bien toujours me venger de telles injures par d'autres voies très faciles et très justes; mais pour ne rien faire qui vous pût déplaire, et pour vous témoigner qu'après de si grandes injures reçues je me contenterais d'une mé-

Digitized by Google

diocre satisfaction, pourvu seulement qu'elle réparât le tort qui a été fait à mon honneur. Mais pardonnez-moi si je dis que je ne puis reconnaître la moindre ombre de satisfaction dans vos lettres, car vous me mandez avoir très expressément défendu à tous, et à chacun de vos professeurs en particulier, de faire le moins du monde mention de moi ou de mes opinions dans leurs exercices académiques. Je ne pense pas avoir rien fait qui mérite cela de vous. Et je n'ai jamais cru qu'aucune de mes opinions fût si abominable et, qui plus est, si infame, et je n'ai jamais aussi ouï dire que les autres les aient tenues pour telles, qu'il ne fût pas même permis d'en parler. Il n'y a que les personnes détestables et les scélérats de la terre qu'on tienne pour des infames, c'est-à-dire pour des personnes dont il n'est pas même permis de proférer le nom. Croyez vous donc que désormais je doive être estimé pour tel parmi tous vos professeurs? Cela ne me peut encore tomber en la pensée; mais plutôt je me persuade que je ne comprends pas bien le sens de vos lettres. De même aussi, lorsque vous demandez que je m'abstienne de parler et d'agiter davantage cette question que vous dites avoir été impugnée par les vôtres, je ne puis encore comprendre votre demande. Voudriez-vous donc que je ne crusse pas que Dieu est plus grand que toutes les créatures ensemble et qu'il ne peut être trompeur? car ç'a toujours été mon opinion, et je n'en ai jamais parlé autrement. Ou bien voudriez-vous que je ne me défendisse point de ces monstres d'opinion qui m'ont été faussement attribués par les vôtres? car comme j'en ai toujours été très éloigné, on ne saurait désirer de moi que je m'abstienne d'en parler davantage et de les publier. C'est pourquoi je vous conjure, autant que je puis, que si je ne conçois pas bien encore le sens de vos paroles, vous ne vous rebutiez point de soulager, en me l'expliquant, la tardiveté de mon esprit. Et si je ne me suis pas assez expliqué sur ce que je désirais de vous, je vous prie maintenant de le bien comprendre et de ne pas croire que pour m'être plaint à vous des injures que l'on m'a faites il soit juste que j'en reçoive encore de plus grandes : or ce que je demande de votre justice et de votre clémence

Digitized by Google

est que vos deux théologiens soient obligés de se dédire, et de me décharger des calomnies atroces et tout-à-fait inexcusables que j'ai ici marquées; et qu'ils m'en fassent une satisfaction qui soit égale à leur crime et à leur médisance. Et remarquez, je vous prie, qu'il n'est ici nullement question de la doctrine, mais seulement d'un fait: qui est de savoir si ce qu'ils feignent que j'ai écrit se trouve ou non dans mes écrits; ce que toute personne qui entend tant soit peu la langue latine peut très aisément reconnaître. Vous saurez aussi que je me soucie fort peu que l'on fasse désormais mention de moi dans votre académie, ou que l'on n'en fasse point; mais comme je ne m'étudie qu'à avoir des opinions très vraies, et que je compte même entre mes opinions toute sorte de vérités connues, je n'estime pas qu'on les puisse bannir d'aucun lieu, si l'on ne veut en même temps que la vérité en soit bannie; ni aussi qu'on puisse défendre à personne de bien parler de celui dont il a bonne estime, à moins que ceux qui font cette défense ne le tiennent pour un scélérat et pour un infame ou qu'ils le veuillent eux-mêmes charger d'injures et d'ignominie. Enfin, pour ce que je sais assurément n'avoir point mérité cela de vous, j'attendrai, s'il vous plaît, de votre courtoisie une autre explication de vos lettres, et de la part de mes adversaires une autre satisfaction des injures qu'ils m'ont faites. Et cela étant, je serai toute ma vie, » etc.

Dans une lettre à la princesse Élisabeth, en date du 12 mai 1647, il dit qu'il avait écrit aux curateurs de l'université de Leyde depuis huit jours, mais que dans ce pays on ne vénérait que la barbe, la voix et le sourcil des théologiens: « Ceux qui sont le plus effrontés, continue-t-il, et qui savent crier le plus haut ont ici le plus de pouvoir, comme ordinairement en tous les États populaires, encore qu'ils aient le moins de raison. » On lui conseilla d'écrire à l'ambassadeur de France; il s'y refusa d'abord, voulant demander seulement justice, et se proposant, s'il ne pouvait l'obtenir, de faire doucement retraite. Il changea cependant d'avis, et écrivit en ces termes, si ce n'est à l'ambassadeur de France, au moins à quelque personnage fort influent;

Digitized by Google

« 22 mai 1647.

« Monsieur,

« La générosité, la franchise, l'amour de la vérité et de la justice, que j'ai éprouvées être en vous, et que j'y estime d'autant plus que je vois que ce sont des qualités inconnues à plusieurs autres, sont cause que j'ai derechef recours à vous à l'occasion d'une lettre que j'ai reçue ce matin de MM. les curateurs de l'université de Leyde: vous en trouverez ici la copie avec celle de la réponse que j'y ai faite à l'heure même; par où vous verrez de quelle façon je suis traité, et comment après avoir été calomnié par leurs théologiens, et leur en avoir demandé justice, au lieu de me la faire ils me mettent au nombre des Érostrate et des plus infames qui aient jamais été au monde, en défendant qu'on parle de moi ni en bien ni en mal. Je n'avais pas attendu d'eux une telle réponse; et l'affaire est maintenant en tel point, qu'il est nécessaire qu'on me fasse raison, ou bien qu'on déclare publiquement que MM. vos théologiens ont droit de mentir et de calomnier, sans que les personnes de ma sorte en puissent aucunement avoir justice en ce pays. Et je vous prie de remarquer ces mots en la lettre de MM. les curateurs : *ab opinione quam a professoribus academiæ et regente collegii theologis impugnatam retulisti;* car le mot *opinio* mis en telle sorte semble signifier quelque hérésie, et en parlant en pluriel: *a professoribus theologis*, bien que je ne me fusse plaint que d'un seul, qui soit professeur, ils semblent insinuer que toute la faculté théologique de Leyde a souscrit aux calomnies dont je me suis plaint; si cela est, et que la chose demeure en ce point, c'est principalement m'avertir que j'ai vos théologiens en corps pour ennemis, et ainsi que je dois dorénavant étudier les controverses, et faire trois pas en arrière, afin de me mettre en mesure pour me défendre. C'est à quoi je serais très marri d'être contraint, bien qu'il me serait peut-être plus avantageux que la complaisance dont j'ai usé jusqu'à présent. Au reste ce n'est

Digitized by Google

point que je désire qu'on parle de moi en leur académie, je voudrais qu'il n'y eût aucun pédant en toute la terre qui sût mon nom; et si entre leurs professeurs il se trouve des chats-huans qui n'en puissent supporter la lumière, je veux bien que pour favoriser leur faiblesse ils mettent ordre en particulier que ceux qui jugent bien de moi ne le témoignent point en public par des louanges excessives; je n'en ai jamais recherché ni désiré de telles; au contraire, je les ai toujours évitées ou empêchées autant qu'il a été en mon pouvoir; mais de défendre publiquement qu'on parle de moi ni en bien ni en mal, et, qui plus est, de m'écrire qu'on a fait cette défense, et vouloir que je cesse de maintenir les opinions que j'ai, comme si elles avaient été bien et légitimement impugnées par leurs professeurs, c'est vouloir que je me rétracte après avoir écrit la vérité, au lieu que j'entendais qu'on fît rétracter ceux qui ont menti en me calomniant; et au lieu de me rendre la justice que j'ai demandée, ordonner contre moi tout le pis qui puisse être imaginé. Voilà, Monsieur, les sentimens que j'ai touchant la lettre qu'on m'a envoyée, et je les déclare ici en confidence à cause que je sais que vous m'aimez, et que vous aimez aussi la raison et la justice. J'ajoute que je vous demande conseil et assistance, comme ayant toujours éprouvé votre secours très prompt, très utile et très efficace. Le chemin que j'estime le plus court pour sortir tant bien que mal de cette affaire, si tant est que MM. les curateurs aient tant soit peu d'envie de ne me pas entièrement désobliger, c'est que, sur ce que je leur mandai que je n'entends pas le sens de leur lettre, ils pourraient répondre *que leur intention n'est point de condamner mes opinions ni de bannir mon nom de leur académie, mais que pour maintenir la paix et l'amitié entre leurs professeurs ils ont trouvé bon de leur defendre de disputer dorénavant dans leurs thèses, ou autres exercices, touchant ce qui est ou ce qui n'est pas en mes écrits, afin qu'ils s'occupent seulement à examiner ce qui est ou ce qui n'est pas vrai, plutôt que ce qu'un tel a dit ou n'a pas dit; et que pour les deux théologiens dont je me suis plaint, ils ont eu tort de m'attribuer des opinions directement contraires à celles que j'ai écrites,*

Digitized by Google

*et qu'ils leur en ont fait une telle réprimande, qu'ils jugent que j'en dois être content :* c'est, selon mon avis, toute la moindre satifaction que je doive avoir d'eux pour y pouvoir acquiescer; et s'ils m'en veulent donner un grain de moins, j'aime mieux n'en recevoir point du tout : car ma cause sera d'autant meilleure, que le tort qu'on m'aura fait sera plus grand. Si donc vous approuvez en cela mon opinion, je vous prie de vouloir prendre la peine de communiquer le tout à M. Brasset, auquel je n'aurai loisir d'écrire que trois lignes, et d'agir avec lui, envers MM. les curateurs ou autres, afin que les choses aillent comme elles doivent. Je n'ajoute point ici de complimens, car je n'en sais point qui ne soient fort au-dessous de ce que je vous dois, et je suis déja plus que je ne puis exprimer,

« Monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« DESCARTES. »

Il obtint satisfaction dans les termes mêmes que fixait cette lettre.

Il fit alors un voyage en France; passa par Paris, où il logea chez Picot, rue Geoffroy-Lanier; s'occupa de l'édition française des Principes, dont cet ami avait achevé la traduction, et alla en Bretagne pour ses affaires domestiques. Lors de son retour à Paris, ses amis lui firent obtenir enfin du cardinal-ministre une pension de trois mille livres qui lui fut payée exactement, jusqu'à son départ pour la Suède, malgré les troubles du royaume. Le titre de cette pension portait qu'*elle lui était accordée en considération de ses grands mérites, et de l'utilité que sa philosophie et les recherches de ses longues études procuraient au genre humain, comme aussi pour l'aider à continuer ses belles expériences, qui requéraient de la dépense.* Il vit aussi à ce voyage Blaise Pascal, dont Mersenne l'avait entretenu dans une de ses lettres huit ans auparavant (le 12 novembre 1639), lui an-

Digitized by Google

nonçant qu'un enfant de seize ans avait composé un Traité des coniques mieux qu'Apollonius et que tous les mathématiciens du jour. Descartes, peu disposé à l'admiration, avait répondu qu'Apollonius était extrêmement long et embarrassé, et que tout ce qu'il avait démontré était facile; mais qu'on pourrait bien proposer sur les coniques des choses qu'un enfant de seize ans aurait de la peine à démêler [1]. Au fond, il avait cru d'abord que le jeune auteur avait emprunté ses démonstrations aux leçons de Des Argus; et ensuite, que l'ouvrage était de Pascal le père. Blaise se rendit aux Minimes de la place Royale, chez Mersenne, pour y joindre Descartes. Il l'entretint des expériences sur le vide qu'il avait faites à Rouen, et Descartes lui donna l'idée de l'expérience sur la pesanteur de l'air, idée que Torricelli eut aussi de son côté. Blaise Pascal lui promit des objections sur la matière subtile, et les lui envoya plus tard en Hollande.

Descartes repartit pour Egmond avec son fidèle ami l'abbé Picot, qu'il garda près de lui jusqu'au milieu du mois de janvier 1648. Il s'occupa alors de réfuter un écrit de Henri Leroy, intitulé *Explication de l'esprit humain*, etc., publié d'abord en forme de petit livre, puis en affiche pour être placardée dans les rues. Le dissentiment entre le maître et le disciple avait éclaté depuis trois ans à propos d'un ouvrage de Henri Leroy, ayant pour titre *Fundamenta physicæ*. Descartes, accoutumé à la soumission de cet adepte, avait été blessé de le voir s'affranchir, et professer des principes métaphysiques et même quelques principes physiques contraires à ceux qui avaient pour sanction : *Cartesius dixit*. Il lui avait écrit avec un peu de hauteur, et Leroy avait répondu avec un peu d'insubordination. Toutefois, dans la préface de ses *Fondemens de physique*, le second payait encore au premier l'honneur qui lui était dû; mais Descartes avait profité de l'impression de la traduction française des *Principes de philosophie* pour désavouer tout haut son ancien élève. Après avoir renoncé publiquement aux emprunts qu'il avait faits à Descartes, Leroy avait commis le tort plus

[1] Lettres, édition in-4°, tome II, page 194.

Digitized by Google

grave de le dérober en secret : il s'était procuré la copie d'un traité sur les animaux, qui n'était pas publié, et il en avait copié de longues pages. Descartes s'en était plaint amèrement dans une lettre à la princesse Élisabeth. Il mit beaucoup d'aigreur à la réfutation du dernier écrit de Leroy, accusant son adversaire de montrer l'*absurdité de son esprit*. Cette réponse fut publiée à son insu avec une préface et des vers à sa louange, qu'il désapprouva [1]. Leroy répondit cette fois avec une grande modération. Nous pourrions rester indécis au milieu de ce débat, et craindre de décider de quel côté sont les torts, car Descartes s'est montré facile à s'emporter contre ses adversaires au-delà d'une juste mesure; mais nous avons contre Leroy un témoignage qui l'accable. Neuf ans après la mort de Descartes, Clerselier lui fit proposer de travailler à des figures pour les traités *de l'Homme* et *de la Formation du fœtus*, lui offrant de lui envoyer les manuscrits. Leroy refusa, disant qu'il n'avait jamais vu ces traités, et qu'il ne voulait pas les voir, dans la crainte qu'on ne l'accusât plus tard d'avoir copié Descartes. Clerselier fit observer [2] qu'il y avait dans les écrits de Leroy des pages entières conformes aux traités de l'Homme et de la Formation du Fœtus, et qu'il était en conséquence difficile de croire que Leroy n'en eût pas déjà pris connaissance.

Descartes fit encore un voyage à Paris au commencement de mai 1648, sur la sollicitation de ses amis, qui lui représentèrent ce voyage comme un ordre du roi. « Mais, dit-il, les troubles inopinément survenus firent qu'au lieu de voir quelques effets de ce qu'on m'avait promis je trouvai qu'on avait fait payer par l'un de mes proches les expéditions du titre de pension qu'on m'avait envoyé, et que je lui en devais l'argent; de sorte que je semble n'être venu à Paris que pour acheter un parchemin, le plus cher et le plus inutile qui ait jamais été entre mes mains..... J'avais sujet de croire qu'on voulait seulement m'avoir en France comme un éléphant ou une panthère, à cause de la rareté, et non pour y être utile à quelque chose... La pensée la plus favorable que

[1] Lettre du 1er février 1648, XXVe du premier volume in-4°.

[2] Voyez Préface du *Traité de l'Homme*, page 9 de l'édition de 1729.

Digitized by Google

je pusse avoir de leur bonne volonté fut qu'ils m'avaient convié à dîner et que leur cuisine était en désordre, et leur marmite renversée [1]. » Il vit à ce voyage l'abbé d'Estrées, depuis cardinal, qui donna un dîner où l'on devait essayer de rapprocher Descartes et Gassendi, et auquel assistèrent le théologien de Launoy, l'abbé de Marolles, qui était chargé de porter la parole en faveur de la réconciliation ; l'abbé de Marivaux, celui qui, voulant passer en Amérique, se noya dans la Seine à Paris; Roberval, le père Mersenne et quelques autres savans. Gassendi ayant été retenu chez lui par une indisposition, l'abbé d'Estrées lui mena toute la compagnie après le dîner, et les deux illustres rivaux s'embrassèrent. Gassendi rendit à Descartes sa visite, et en reçut une seconde de notre philosophe avant le départ de celui-ci pour la Hollande. Le jour de cette réconciliation, Roberval entreprit de démontrer l'impossibilité du mouvement sans le vide; il mit dans sa démonstration beaucoup de chaleur, mais elle ne put fondre la glace de Descartes. Ils eurent plusieurs réunions chez Picot et chez Mersenne. Descartes parla toujours peu, alléguant qu'il s'abstenait de répondre pour forcer Roberval à mettre ses difficultés par écrit. Mais celui-ci n'y voulut jamais consentir; et plusieurs fois, dans les assemblées qui se tenaient chez de Montmor, soit pendant la vie soit après la mort de Descartes, on lui offrit la plume sans qu'il ait jamais voulu la prendre, aimant mieux profiter de la liberté de la conversation pour se contredire à son aise.

Descartes trouvait toujours l'air de Paris fort incommode à sa santé, et plus propre à lui faire concevoir des chimères que des pensées de philosophie. Les troubles de la Fronde achevèrent de le dégoûter de la capitale; et il partit le lendemain de la journée des Barricades, pour ne plus revenir.

Il avait laissé Mersenne fort malade; à son arrivée en Hollande, il apprit la mort de cet ami. Combien ne dut-il pas pleurer celui que Baillet appelle « l'homme de M. Des-

[1] Lettres, édition in-4°, Ier vol., pages 130-138.



Digitized by Google

cartes, l'ancien de ses amis et de ses sectateurs ! » Descartes réclama les lettres qu'il avait écrites à ce père; mais Roberval s'était introduit dans le couvent et avait, on ne sait sous quel prétexte, décidé les religieux à lui confier cette correspondance. Après la mort du philosophe, il refusa communication de ces lettres à Clerselier qui voulait confronter les brouillons originaux restés entre les mains de Descartes avec les expéditions envoyées aux destinataires.

Rentré dans son Egmond, Descartes reprit ses travaux ordinaires et sa correspondance philosophique; ce fut à cette époque qu'il reçut les lettres d'Henri Moore ou Morus, professeur à Cambridge, et qu'il y répondit. Il apprit par les soins de Carcavi, qui avait succédé au père Mersenne en qualité de son agent philosophique à Paris, que l'expérience du Puy-de-Dôme avait réussi, et il se félicita du succès d'une expérience qu'il se flattait d'avoir conseillée deux ans auparavant, et dont il s'était avisé avant Torricelli.

Ce fut aussi vers le même temps que parut la traduction latine de la Géométrie par Schooten. On l'avait ornée du portrait de Descartes et de vers composés à sa louange par M. de Zuitlichem le fils. Notre philosophe, à qui on communiqua les épreuves, demanda qu'on supprimât les vers et le portrait qu'il ne trouvait pas très ressemblant; ou que si l'on conservait ce dernier, on effaçât la date de sa naissance et la qualité de *seigneur du Perron*. La première lui paraissait une sorte de complaisance pour les faiseurs d'horoscope, et la seconde un étalage de titres qui ne lui convenait pas. Mais on n'eut pas égard à ses recommandations. Descartes ne corrigea pas cette traduction, qu'il trouvait trop mauvaise, et il l'appela toujours la *Géométrie de M. Schooten*.

Il n'avait plus beaucoup de temps à passer dans sa chère solitude d'Egmond de Binnen. Quoique nous n'ayons pas pu descendre beaucoup dans la familiarité de sa vie intime, et qu'il ne nous ait apparu que sous les traits secs et froids d'un pur esprit; quoique les principaux événemens de sa vie ne soient que les phases de sa pensée, et que rien dans tout cela n'ait ému beaucoup notre sympathie, cependant nous ne pouvons nous défendre d'un sentiment pénible, en

Digitized by Google

voyant approcher l'époque d'un voyage qui sera pour lui le dernier, dont il porta lui-même un funeste présage, et qui ressemble au chemin de son tombeau.

En 1645 Chanut avait été nommé résident de France en Suède, et Descartes, qui l'avait connu à Paris par l'entremise de Clerselier, était allé d'Egmond à Amsterdam pour le voir à son passage. De même que M. de Zuitlichem se trouvant auprès d'Élisabeth, princesse favorablement disposée pour la philosophie, avait dû lui faire connaître notre philosophe, Chanut, arrivant auprès d'une reine savante et qui recherchait les savans, ne pouvait manquer de lui parler de Descartes. Voici le portrait que Chanut nous trace de Christine : « Le visage de cette jeune reine changeait si subitement, selon les mouvemens de son esprit, que souvent d'un moment à l'autre elle n'était pas reconnaissable..., mais dans toutes ces variations il gardait toujours quelque chose de serein et d'assez agréable..... Le ton de sa voix était pour l'ordinaire assez doux pour que l'oreille pût juger aisément que c'était la voix d'une fille, quoique ses paroles, en quelque langue qu'elle parlât, eussent une fermeté tout-à-fait mâle et extraordinaire..... Elle avait la taille un peu au-dessous de la médiocre ! ce qui n'aurait point paru, si elle avait voulu se servir de la chaussure ordinaire des dames; mais pour sa liberté, soit dans son palais, soit dans la campagne, à cheval et à pied, elle portait des souliers à simple semelle, d'un petit maroquin noir, tout semblables à ceux des hommes.

« Elle avait un grand sentiment de la Divinité, et un attachement fidèle au christianisme, n'approuvant jamais que dans les entretiens des sciences on mît à part la doctrine de la grâce pour philosopher à l'antique. Ce qui n'était pas conforme à l'Évangile passait dans son esprit pour rêveries. Sur le fait des questions qui divisent les évangéliques et les réformés d'avec nous, elle n'avait point d'aigreur dans la contestation; mais il ne paraissait pas qu'elle eût pris un si grand soin de s'informer de ces difficultés comme de celles qui nous sont faites en général par les philosophes, les Gentils et les Juifs, sur lesquelles son raisonnement clair et



Digitized by Google

pressant était une marque de l'application qu'elle avait eue à s'en faire instruire, et à se faire un fondement ferme pour le reste de sa vie.... On peut dire que dès-lors elle n'était Luthérienne que par éducation, et par le défaut de connaissance qu'elle avait de notre croyance dans sa pureté..... Sa dévotion envers Dieu paraissait plus encore dans la confiance qu'elle témoignait avoir en sa protection qu'en toute autre chose, n'étant pas du reste scrupuleuse aux démonstrations d'une dévotion cérémonieuse et affectée.

« Après la piété elle n'avait rien de plus pressant dans l'esprit que l'amour incroyable d'une haute vertu, et elle méditait avec plaisir les moyens d'y parvenir; mais elle n'en séparait pas le désir de la gloire, de sorte qu'on peut dire qu'elle souhaitait la vertu accompagnée de l'honneur qui la suit. Elle parlait quelquefois en stoïcienne de cette éminence de la vertu, qui fait notre souverain bonheur en cette vie. Elle était forte en raisonnemens sur ce sujet; lorsqu'elle en traitait avec des personnes très familières, et qu'elle entrait dans l'estime véritable des choses de ce monde, c'était un plaisir extraordinaire de lui voir mettre sa couronne sous ses pieds et confesser que la vertu est le seul vrai bien auquel tous les hommes ont une égale prétention sans avantage de leur condition. Mais, certes, elle n'oubliait pas pour long-temps qu'elle était reine : elle reprenait incontinent cette couronne, elle en reconnaissait le poids, et mettait le principal exercice de sa vertu à bien faire son devoir. Aussi avait-elle de grands avantages du côté de la nature pour s'en acquitter dignement : une facilité merveilleuse à comprendre et à pénétrer les affaires; une mémoire qui la servait si fidèlement, qu'elle abusait quelquefois de sa facilité : en effet on aurait peut-être eu raison de trouver à redire qu'une princesse qui parlait parfaitement latin, français, flamand, allemand et suédois se chargeât encore de la langue grecque, où elle faisait de grands progrès; mais elle n'en faisait que son divertissement aux heures perdues, sans que l'étude de cette langue et des autres troublât ses lectures sérieuses : c'est de ce dernier nom qu'elle qualifiait entre autres l'Histoire de Tacite, dont il ne se passait point de jour qu'elle ne [illegible] [illegible]ues pa[illegible]

Digitized by Google

Cet auteur, qui donne de l'exercice aux plus savans, lui était très familier.... Elle évitait pourtant, ou du moins se souciait peu de paraître avoir lu et savoir. Lorsque les savans traitaient en sa présence quelques questions où ils se trouvaient de différens sentimens (ce qui était un de ses plaisirs), elle écoutait fort attentivement et ne donnait son opinion que sur la fin, et en peu de paroles, mais si bien entendue qu'elle pouvait être reçue pour un jugement décisif, parce qu'elle pénétrait les choses avec lumière et précipitation; et partout elle observait de ne point former son avis à la hâte. Cette retenue paraissait plus dans les affaires que dans les entretiens des sciences: rarement pouvait-on découvrir de quelle part elle inclinait; elle se gardait à elle-même le secret avec fidélité, et elle ne se prévenait pas d'opinion sur les premiers rapports: d'où il arrivait que ceux qui l'abordaient avec quelque discours étudié, ne trouvant pas qu'elle les reçût avec un acquiescement aussi prompt qu'ils eussent souhaité, jugeaient aussitôt que cette princesse était défiante et difficile à persuader. A dire vrai, elle penchait un peu vers l'humeur soupçonneuse; elle paraissait quelquefois un peu trop lente à s'assurer de la vérité, et trop facile à présumer de la finesse dans autrui. Cette retenue à former ce qu'elle voulait croire et résoudre n'empêchait pas une promptitude raisonnable dans l'expédition des affaires. Pour celles de sa maison, et qui dépendaient purement de son autorité absolue, elle n'en faisait part à personne; et quant au gouvernement de l'État, elle en délibérait avec le sénat dans lequel il était incroyable combien elle avait élevé son autorité, ajoutant à la qualité de reine la grace, la force de persuader, le crédit et l'humeur bienfaisante. Les sénateurs eux-mêmes, étant hors du conseil, paraissaient étonnés du pouvoir que cette jeune personne avait sur leurs sentimens, lorsqu'ils étaient assemblés. Quelques-uns d'entre eux attribuaient leur soumission extraordinaire à la qualité de fille, s'imaginant que la secrète inclination de la nature à la déférence pour ce sexe les faisait plier insensiblement. Mais il est à croire que cette grande autorité naissait des bonnes qualités qu'on voyait en sa personne: un jeune roi avec les mêmes

Digitized by Google

vertus aurait peut-être été aussi absolu dans son sénat ; mais la chose aurait été moins singulière, que de voir une jeune fille tourner adroitement les esprits des plus anciens et des plus sages conseillers.... La nature ne lui avait refusé aucune des qualités dont un jeune cavalier se piquerait. Elle était patiente au travail de la campagne jusqu'à durer dix heures à cheval en un jour de chasse; le froid ni le soleil ne l'incommodaient point; son manger était simple et sans délices; aucun de sa cour n'approchait de sa justesse à tirer un lièvre, en courant, d'une balle seule. Elle savait tirer d'un cheval tout ce qu'il sait faire, mais sans affectation et sans y chercher matière de gloire. Ces exercices à la campagne, les affaires publiques et ses études particulières la séparaient tellement de la conversation des femmes qu'elle leur parlait assez rarement, et les quittait ordinairement après les premiers complimens de leurs civilités pour aller s'entretenir avec les hommes dans des discours sérieux. Ceux de la conversation desquels elle espérait tirer quelque utilité étaient traités avec toute la complaisance imaginable, mais elle tranchait court avec les autres; et lorsqu'il n'y avait rien à apprendre avec eux, elle ne s'étendait point en discours plus avant que la nécessité ne le demandait. Ainsi tous ses domestiques avaient peu de paroles avec elle; mais ils ne laissaient pas de l'aimer parce qu'elle les traitait toujours avec douceur : elle leur était d'ailleurs bonne maîtresse. Elle était libérale, même au-delà des moyens de son État; elle était pleine de charité et de compassion dans les maux d'autrui. Il est vrai qu'elle raillait assez volontiers les gens sur leurs défauts; mais quoique ce fût toujours sans aigreur, et de la meilleur grace du monde, il aurait peut-être été meilleur qu'elle eût pu s'en abstenir, parce que les railleries des grands font souvent de mauvaises impressions sur ceux de moindre qualité qui les souffrent.

« Elle n'était ordinairement au lit que cinq heures; ce qui n'étant pas suffisant pour son repos, elle était obligée, principalement l'été, de dormir pendant une heure après dîner. Pour le temps qu'elle donnait à s'habiller, il n'entrait point en compte dans la distribution de sa journée: en un quart d'heure elle était vêtue, et, hors les occasions des grandes

Digitized by Google

solennités, le peigne seul et un bout de ruban faisaient toute sa coiffure. Ses cheveux ainsi négligés n'accompagnaient pas mal son visage, dont elle avait si peu de soin que, ni au vent, ni à la pluie, ni dans la ville, ni à la campagne, on ne lui voyait jamais de coiffe ni de masque. Elle ne portait à cheval, pour toute défense contre les injures de l'air, qu'un chapeau avec des plumes, sous lesquelles il ne restait presqu'aucune apparence de son sexe lorsqu'elle était couverte d'une hongreline avec un petit collet comme les hommes. Ce mépris du soin de sa personne était un peu excessif et passait quelquefois jusqu'à la négligence de sa propre santé, qui en aurait pu souffrir si elle n'avait été forte et vigoureuse. . . . . »

Telle était la reine à laquelle le résident de France avait donné une haute idée de la philosophie cartésienne. Chanut informa Descartes de la nouvelle élève qu'il venait de lui gagner. Le philosophe, qui se trouvait alors en proie à un de ces accès de dégoût qui saisissent tout écrivain, et surtout un homme aussi intraitable à la critique que le solitaire d'Egmond, avait répondu par la lettre mélancolique que nous allons rapporter :

« Je n'ai jamais eu assez d'ambition pour désirer que les personnes de ce rang sussent mon nom. Et même, si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit en qualité de faiseur de livres; car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent afin qu'on ne les contraigne point de travailler. Et, parce que je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais puisque la faute est commise et que je suis connu d'une infinité de gens d'école qui regardent mes écrits de travers, et y cherchent les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite dont le pouvoir et la vertu me puissent protéger. J'ai oui faire tant d'estime de cette reine, qu'au lieu que je me suis souvent plaint de ceux qui m'ont voulu donner la con-

Digitized by Google

naissance de quelque grand, je ne puis m'abstenir de vous remercier de ce qu'il vous a plu de lui parler de moi. Mais j'ai peur que les écrits que j'ai publiés ne méritent pas qu'elle s'arrête à les lire, et qu'ainsi elle ne vous sache point de gré de les lui avoir recommandés. Si j'avais traité de la morale, j'aurais peut-être lieu d'espérer qu'ils pourraient lui être plus agréables; mais c'est de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire : messieurs les régens de collége sont si animés contre moi à cause des innocens principes de physique qu'ils ont vus, et tellement en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que, si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos. Car puisqu'un père jésuite [1] a cru avoir assez de sujet pour m'accuser d'être sceptique de ce que j'ai réfuté les sceptiques, et qu'un ministre [2] a entrepris de persuader que j'étais athée sans en alléguer d'autre raison sinon que j'ai tâché de prouver l'existence de Dieu, que ne diraient-ils point si j'entreprenais d'examiner la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre, quel sera l'état de l'ame après la mort, jusqu'où nous devons aimer la vie, et quels nous devons être pour n'avoir aucun sujet d'en craindre la perte! J'aurais beau n'avoir que les opinions les plus conformes à la religion, et les plus utiles au bien de l'État, ils ne laisseraient pas de me vouloir faire croire que j'en aurais de contraires à l'un et à l'autre. Ainsi je pense que le mieux que je puisse faire dorénavant sera de m'abstenir de faire des livres, et, ayant pris pour ma devise

> Illi mors gravis incubat
> Qui notus nimis omnibus
> Ignotus moritur sibi [3],

de n'étudier plus que pour m'instruire, et de ne communiquer mes pensées qu'à ceux avec qui je pourrai converser en particulier. »

Chanut ne s'était pourtant pas laissé rebuter; le 1er dé-

[1] Le P. Bourdin.
[2] Gisbert Voëtius.
[3] Sénèque, tragédie de *Thyeste*.

Digitized by Google

cembre 1646, Descartes en avait reçu la lettre suivante :

« M. de La Thuillerie ne vous a point trompé lorsqu'il vous a dit merveilles de notre reine de Suède. Sans mentir, vous seriez étonné de la force de son esprit : pour la conduite de ses affaires, non-seulement elle les connaît, mais elle en porte vigoureusement le poids, et elle le porte presque seule. Au lieu que dans plusieurs autres cours on ne traite d'affaires qu'avec les ministres, ici nous n'avons à rendre compte qu'à la reine et à prendre la réponse de sa bouche. En quoi elle est si adroite, que son âge et son peu d'expérience ne donnent aucun avantage à ceux qui lui parlent ; son jugement suppléant à tout ce qui peut lui manquer dans l'usage des affaires. Mais je ne veux vous parler d'elle maintenant que pour vous dire qu'elle vous connaît tel que tout le monde vous doit connaître ; et qu'elle entendrait aussi facilement que personne tous vos principes, ayant le sentiment merveilleusement détaché de la servitude des opinions populaires, si le fardeau du gouvernement d'un grand État lui laissait assez de temps pour donner à ces méditations. Dans les momens qu'elle peut retrancher du soin des affaires publiques, et souvent après les audiences qu'elle m'a données pour les affaires du roi, elle s'engage dans des entretiens qui passeraient pour très sérieux entre les savans ; et je vous assure qu'il faut parler devant elle avec grande circonspection. La dernière fois que j'eus l'honneur de la voir, elle tomba, par l'occasion d'une affaire, sur une question dont elle m'obligea de dire mon sentiment. La question était de savoir, quand on use mal de l'amour ou de la haine, lequel de ces deux déréglemens ou mauvais usages était le pire. Le terme d'*amour* était entendu à la manière des philosophes et non pas comme on le fait sonner si souvent aux oreilles des filles, et la question était générale. J'osai en cette rencontre prendre un parti contraire à sa pensée, et cette contestation lui fit dire plusieurs choses d'une grande sagesse et d'un raisonnement subtil. Comme il ne m'est pas permis de vous dire nos opinions ; si vous voulez vous mettre au hasard de condamner une reine en donnant votre jugement, je vous dirai le reste et comment elle soutenait son avis. J'attends

Digitized by Google

l'exemplaire de vos Méditations françaises pour le lui présenter; et si, dans la question que je vous propose, votre sentiment favorise sa pensée, je prendrai occasion de lui avouer que je me serai mépris et que vous aurez confirmé son opinion. »

Notre philosophe avait répondu par une Dissertation sur l'amour que l'on trouvera parmi ses lettres [1], et qu'il avait envoyée le 1er février 1647. La reine ne voulut pas se prononcer sur la nature de l'amour, «parce que, disait-elle, n'ayant pas ressenti cette passion, elle ne pouvait pas bien juger d'une peinture dont elle ne connaissait point l'original; » mais elle fut cependant si satisfaite de la lecture de cette Dissertation, qu'elle s'enquit avec beaucoup de curiosité de tout ce qui pouvait concerner la personne et la vie de Descartes. Chanut ayant satisfait à cette demande, elle ajouta : « Autant que je le puis voir par cet écrit, et par la peinture que vous me faites, M. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie. Vous me ferez plaisir de l'assurer de la grande estime que je fais de lui. » Dans le courant de l'année 1647, Christine étant allée visiter l'université d'Upsal donna pour sujet du discours qui devait être prononcé devant elle par Freinshemius, professeur d'éloquence, la question du souverain bien. Elle fut peu satisfaite de la solution, trouva la matière effleurée, et dit qu'il fallait connaître sur ce sujet l'opinion de Descartes. Chanut écrivit sur-le-champ au philosophe, qui, se trouvant alors en France, ne répondit qu'au mois de janvier 1648 [2]. Il joignit à cette réponse une copie de ses lettres à la princesse Élisabeth sur le même sujet [3], et son *Traité* manuscrit *des Passions*. La reine de Suède annonça qu'elle écrirait de sa propre main à Descartes, pour le remercier et lui témoigner sa haute estime. Chanut écrivit, de son côté, qu'une des fonctions du résident de France en Suède était maintenant de lire à la reine la Philosophie de Descartes.

[1] Voyez lettre XXII, dans la présente édition.
[2] Voyez lettre I.
[3] Voyez lettres II et suivantes.

Digitized by Google

Enfin, vers le milieu de mars 1649, Descartes reçut des lettres de Chanut annonçant que la reine avait un vif désir de voir le philosophe à Stockholm, et qu'elle avait déjà donné ordre à un de ses amiraux de l'aller prendre sur son vaisseau et de l'emmener en Suède. Descartes répondit en deux lettres différentes: l'une ostensible, pour la reine, dans laquelle il disait prendre le désir de Sa Majesté pour un ordre, et marquait ses mesures pour s'embarquer au milieu de l'été; l'autre confidentielle, pour le résident de France, dans laquelle il témoignait ses appréhensions : les voyages jusqu'à présent ne lui avaient pas réussi; il redoutait sur terre les brigands et sur mer les naufrages; il craignait que la reine de Suède ne fût pas une disciple aussi bien disposée que la princesse Élisabeth; il ajoutait « qu'un homme né dans les jardins de la Touraine, retiré dans une terre où il y avait moins de miel, à la vérité, mais peut-être plus de lait que dans la terre promise aux Israélites, ne pouvait pas aisément se résoudre à la quitter pour aller vivre au pays des ours entre des rochers et des glaces [1]. » Quelques jours après il reçut la visite d'un officier de la flotte suédoise, qui se présenta comme chargé de la commission de le ramener en Suède, et ajouta qu'il ferait attendre le vaisseau aussi longtemps qu'il plairait au voyageur. Descartes, qui n'était pas encore décidé, répondit qu'il attendait de nouvelles lettres de Suède. Ces lettres arrivèrent, et apprirent à notre ermite que l'officier qu'il avait reçu n'était pas moins que l'amiral Flemming lui-même. Descartes vit bien qu'il n'y avait plus à reculer, et se tint prêt à partir. Chanut ayant un voyage à faire en France, pour changer son titre de résident contre celui d'ambassadeur, vint le trouver à Egmond, acheva de le déterminer, et lui promit de le prendre à son retour. Mais l'ambassadeur se fit trop attendre: le philosophe, voulant arriver avant les premières rigueurs de l'hiver, écrivit à Freinshemius, qui avait été appelé d'Upsal pour être bibliothécaire et historiographe de la reine, et qu'il savait disposé favorablement pour sa philosophie; il lui de-

[1] *Lettres*, édition in-4°, Ier vol., page 141.

Digitized by Google

manda si la qualité de savant et celle de catholique ne le feraient pas mal voir à la cour. Pleinement rassuré par la réponse de Freinshemius, il mit ordre à ses affaires avec un triste pressentiment, trop bien fondé, dressa un état exact de ses dettes, en assura le paiement sur le plus clair de ses biens en Bretagne et en Poitou, remplit deux coffres de ses hardes et de ses papiers pour la Suède, et déposa le reste dans une malle qu'il envoya chez son ami de Hooghelande, à Leyde, avec prière de faire ouvrir cette boîte en sa présence et en celle d'une autre personne qu'il lui désignait à la première nouvelle de sa mort. Enfin il partit pour Amsterdam, où il remit à Elzevier son manuscrit *des Passions* pour l'imprimer durant l'automne, et s'embarqua le 1er septembre 1649, n'emmenant avec lui que Schluter dont nous avons déjà parlé.

Il débarqua à Stockholm au commencement d'octobre, et alla prendre le logement qu'il avait accepté dans la maison de Chanut. Le lendemain il fut présenté à la reine. On prétend qu'il était d'usage que les pilotes en arrivant rendissent compte de leur voyage au secrétaire d'État ou à la reine ; celle-ci se chargea, dit-on, pour cette fois de l'interrogatoire, et demanda au pilote quel homme il croyait avoir amené : « Ce n'est pas un homme, répondit-il, c'est un demi-dieu ; il m'en a plus appris en trois semaines, sur les vents et la navigation, que je n'en ai su en soixante ans, et je me crois maintenant capable d'entreprendre les voyages les plus longs et les plus difficiles. » Quelques jours après l'arrivée de Descartes, la reine lui offrit de le naturaliser, et de l'incorporer à la noblesse suédoise. Notre auteur répondit par des complimens évasifs. Elle voulait aussi lui donner un bien considérable dans les terres les plus méridionales acquises à la couronne de Suède par la paix de Munster, et lui composer un revenu d'environ trois mille écus. Elle arrêta que le temps qu'elle consacrerait à Descartes serait la première heure après son lever. Le philosophe devait se rendre tous les matins à cinq heures dans la bibliothèque du palais.

Descartes écrivit en France qu'il avait trouvé la reine fort occupée de grec, n'ayant encore rien vu de la philosophie ;

Digitized by Google

qu'il se proposait de ne point la ménager dans ses opinions, d'autant plus que tout ce qu'il y gagnerait serait de retourner plus vite à Egmond, dans cette solitude hors de laquelle il n'espérait avancer en rien dans la recherche de la vérité; que Freinshemius avait fait trouver bon qu'il n'allât au château qu'aux heures où il avait affaire avec la reine; qu'ainsi il n'aurait pas beaucoup de peine à faire sa cour, ce qui s'accordait fort avec son humeur. Fidèle à son amitié pour la princesse Élisabeth, il essaya de lui acquérir une royale protectrice; mais il ne put détruire dans l'esprit de Christine les préventions contre la princesse et toute la maison palatine. La cour de Suède était alors livrée aux réjouissances à propos de la paix de Munster : la reine voulut que Descartes y jouât son rôle; mais ne pouvant le décider à danser dans les ballets, elle lui fit composer des vers français pour un divertissement. Il en restait quelques fragmens du temps de Baillet.

La reine prit goût aux enseignemens de Descartes : elle faisait quelque difficulté d'admettre certains dogmes de cette doctrine, comme par exemple l'infinité du monde; mais presque tout le reste obtenait son approbation. Elle prolongeait souvent la séance au-delà du temps qu'elle s'était promis d'y consacrer, et elle engageait vivement le philosophe à mettre en ordre les écrits qu'il n'avait pas encore publiés.

Elle le consulta sur le dessein qu'elle avait de former une académie, et lui demanda un plan d'organisation. Descartes lui remit un Projet de réglement dont nous allons donner connaissance, et dans lequel il montra d'une part son désintéressement, car il excluait les étrangers de cette académie, et de l'autre sa haute estime ou son infinie complaisance pour la reine, en lui réservant la décision des problèmes scientifiques qui seraient agités dans cette assemblée :

I. Chacun de ceux qui seront reçus dans cette assemblée aura son tour, tant pour proposer la question que pour l'expliquer. Et tous retiendront toujours le même ordre entre eux, afin d'éviter la confusion.

II. Mais il n'y aura que les sujets naturels de cette cou-

Digitized by Google

ronne qui puissent y avoir leur rang, parce que c'est pour eux seuls qu'elle est instituée.

III. S'il plaît à Sa Majesté de permettre à quelque étranger d'y assister, ce ne sera que pour être auditeur, ou tout au plus pour y dire son opinion après tous les autres, et lorsqu'elle lui sera précisément demandée.

IV. Celui qui parlera le premier de chaque cercle sera le même qui aura auparavant proposé la question qui doit être examinée, et il expliquera toutes les raisons qu'il jugera pouvoir servir à prouver la vérité de ce qu'il aura entrepris de soutenir.

V. Les autres tâcheront ensuite, chacun à leur rang, de résoudre la même difficulté, y ajoutant toutes les raisons qu'ils auront pour prouver ce qu'ils auront avancé ; mais ils prendront garde qu'aucun d'eux ne commence à parler qu'après que celui qui le précède aura entièrement achevé.

VI. L'on s'écoutera parler les uns les autres avec douceur et respect, sans faire paraître jamais de mépris pour ce qui sera dit dans l'assemblée.

VII. L'on ne s'étudiera point à se contredire, mais seulement à rechercher la vérité.

VIII. Toutefois, à cause que la conversation serait trop froide si chacun ne disait autre chose que ce qu'il aurait auparavant prémédité, après qu'ils auront achevé tous de parler il sera permis à celui qui aura le premier donné son avis de dire ce qu'il jugera être à propos pour le défendre contre les raisons de ceux qui en auront proposé un autre ; et il sera permis aussi à ceux-ci de lui répondre, chacun à leur rang, pourvu que cela se fasse avec beaucoup de civilité et de retenue, sans passer au-delà de trois ou quatre répliques. Il sera permis de la même manière au second et à tous les suivans, chacun en leur rang, de défendre modestement leur opinion contre ceux qui auront parlé après eux, jusqu'à ce que le temps de la conférence soit expiré.

IX. Lorsqu'il plaira à Sa Majesté de finir le cercle, elle fera la faveur aux assistans de résoudre entièrement la question, en louant les raisons de ceux qui auront le plus appro-

Digitized by Google

ché de la vérité, et y changeant ou ajoutant ce qui sera nécessaire pour la faire voir à découvert.

X. Enfin, celui qui ce jour-là aura parlé le second proposera une nouvelle question pour être examinée au cercle suivant; et il en expliquera brièvement le sens, afin qu'il n'y ait point d'ambiguité ni d'équivoque, et qu'elle soit clairement entendue de tout le monde.

Les autres savans de la cour de Christine prenaient ombrage de la faveur du nouveau venu; mais il ne devait pas leur disputer long-temps cette vaine gloire dont les lettrés sont si avides.

Il n'avait pas osé réclamer contre le régime de vie que lui imposait Christine, en le faisant venir tous les jours au palais à cinq heures du matin, pendant la saison la plus rigoureuse de l'année, et sous un climat auquel il n'était pas accoutumé. Pour aller de l'hôtel de l'ambassadeur au palais il fallait traverser un pont fort long et tout découvert, et pendant ce trajet un carrosse était un faible rempart contre le froid. Chanut lui-même, plus accoutumé que Descartes à ce pays, et d'un tempérament plus robuste, fut atteint d'une inflammation de poitrine, et il sortait de son lit de malade pour la première fois lorsque Descartes entra dans le sien. Celui-ci avait ressenti la veille quelques frissons, et avait pris pour remède un demi-verre d'eau-de-vie brûlée. Le matin, malgré le froid, il avait communié dans la chapelle de l'ambassadeur, et avait dû ainsi augmenter son mal. Le médecin de la reine, nommé du Ryer, Français de nation et grand cartésien, étant absent, on remit le malade entre les mains d'un Hollandais, nommé Weulles, anticartésien, qui s'était opposé à la venue de Descartes, et était demeuré son antagoniste. Le philosophe ne voulut pas d'abord le recevoir. Prenant son mal pour un rhumatisme, il avait refusé les boissons rafraîchissantes et les saignées, et il resta presque toujours assoupi pendant les deux premiers jours de sa maladie. Le troisième, il reçut Weulles et les autres médecins par condescendance pour Chanut et pour la reine. Les docteurs conclurent unanimement à la saignée. « Messieurs, leur dit Descartes, épargnez le sang français: je n'ai été saigné

Digitized by Google

qu'une fois, à l'âge de treize ans; depuis j'ai vécu quarante ans en santé sans la saignée: elle ne fait qu'abréger la vie. Quant à vous, monsieur Weulles, si je dois mourir, je mourrai plus content hors de votre présence. » Depuis ce temps, les médecins n'entrèrent plus chez lui; ils étaient informés de son état par M. et madame Chanut, qui leur servaient de médiateurs. Malgré les pressantes prières de son ami, il s'obstina dans le traitement qu'il s'était prescrit lui-même; et ce fut seulement à la fin du septième jour qu'il reconnut son erreur sur la nature de son mal: il demanda donc la saignée de son propre mouvement, et la reçut le lendemain matin à huit heures des mains du chirurgien de l'ambassadeur. Une heure après, il demanda une seconde saignée, qu'on lui accorda pour lui complaire, mais sans espoir de le sauver. Le malade, sentant venir sa fin, envoya chercher le père Viogué, aumônier de l'ambassade, et ne voulut plus s'entretenir que de sujets de piété. « Çà, mon ame, disait-il, il y a long-temps que tu es captive; voici l'heure où tu dois sortir de prison, et quitter l'embarras de ce corps: il faut souffrir cette désunion avec joie et courage. » Il remercia M. et madame Chanut des bontés dont ils l'avaient comblé. Six heures après la seconde saignée, il éprouva une suffocation qui ne lui laissa plus jusqu'au lendemain qu'une respiration entrecoupée, et le sang noir qu'il crachait confirma les médecins dans l'opinion qu'il mourait d'une pleurésie causée par la rigueur du climat. Sur le soir, Descartes demanda un vomitif: Weulles jugea qu'on pouvait tout lui accorder; on ne lui donna cependant que le simulacre de ce qu'il désirait. Sur le matin du neuvième jour, craignant, dit-il, que ses intestins ne vinssent à se rétrécir, il se fit accommoder des légumes par son valet-de-chambre, et, après en avoir mangé, il se sentit tellement soulagé, qu'on espéra son rétablissement, et qu'il partagea lui-même cet espoir. A neuf heures du soir, lorsque tout le monde était retiré de la chambre du malade pour souper, il se fit lever et mettre auprès du feu; mais, à peine établi dans le fauteuil, il tomba en défaillance. Revenu à lui quelques instans après, les traits déjà fort al-

Digitized by Google

térés : « Ah! mon cher Schluter, s'écria-t-il, c'est pour le coup qu'il faut partir. »

Schluter le remit dans son lit, et se hâta de prévenir l'ambassadeur et l'aumônier. Tout le monde accourut à la chambre du malade, qui ne parlait déjà plus. Le père Viogué lui demanda s'il voulait recevoir la dernière bénédiction et le pria de faire quelque signe, s'il entendait encore; aussitôt le mourant leva les yeux au ciel, d'une manière assez significative pour ne laisser aucun doute sur ses sentimens chrétiens. La bénédiction fut donnée; tous les assistans se mirent à genoux; on commença les prières des agonisans; et elles n'étaient pas achevées, que Descartes rendit l'ame, sans mouvement et dans une tranquillité parfaite. C'était le 11 février 1650, à quatre heures du matin; Descartes avait cinquante-trois ans dix mois et onze jours.

Maintenant que nous avons suivi Descartes depuis sa naissance jusqu'à sa mort, récapitulons en peu de mots ce que nous avons appris de son esprit et de son caractère. Son génie est ce que nous savons le mieux de son histoire: car ses ouvrages sont là pour en déposer. La pente de son intelligence l'entraînait évidemment vers la contemplation intérieure, quoiqu'il ait accordé quelque attention à la nature externe, et vers la hardiesse de l'hypothèse, quoiqu'il ait fait beaucoup d'efforts pour s'en tenir à une patiente observation. Mais, indépendamment de sa grande force d'abstraction et de son aptitude à la conception métaphysique, il s'est fait encore remarquer par une imagination enjouée, abondante en images, et mettant les objets en relief. Ses lettres à Balzac en sont une preuve. Dans une réponse au P. Ciermans [1], il se compare à un chevalier errant qui en rencontre un autre de bonne mine avec lequel il va faire épreuve de ses forces; et nous pourrions citer mille exemples du même genre, particulièrement dans ses Réponses aux septièmes Objections et dans ses lettres. Il réunissait donc les deux qualités les plus opposées de l'intelligence: celle qui fait la profondeur de la pensée, et celle qui

[1] Lettre LVI du tome Ier de l'édition in-4°.



Digitized by Google

lui donne de la couleur. Cependant la force méditative l'em
portait en lui sur la force expressive, et cela se voyait prin
cipalement dans le peu de goût qu'il avait pour la parol
Ceux qui venaient le trouver, avec l'espérance de quelqu
discours qui sortît du commun, étaient déçus dans leur a
tente : il était de la famille à laquelle ont appartenu apré
lui Nicole, Montesquieu, Newton, Rousseau, Buffon.
n'y avait pas moyen de l'offrir en spectacle, ou d'en faire u
divertissement de table : il aimait mieux la discussion p
écrit que par paroles; nous avons vu, dans le récit de So
bière, qu'il renvoyait à ses ouvrages au lieu de soutenir
contestation, et dans une lettre à la princesse Élisabeth
il convient qu'elle a dû s'apercevoir de son inhabileté à s'e
pliquer. Quant à son caractère, si nous laissons de cô
cette humeur voyageuse qui le posséda toute sa vie, ce b
soin instinctif de changer de lieu, qui n'est ni une quali
ni un défaut, nous pouvons résumer en peu de paroles
mal et le bien; le mal s'exprimera en ces deux mots, q
semblent contradictoires : trop de condescendance et tro
d'orgueil. Il eut trop de condescendance pour les adve
saires dont il redoutait l'autorité : de là vint la suppressio
de son Traité du Monde, avec d'obséquieuses paroles et u
hypocrite abnégation de sa raison devant des hommes qu'
fond il méprisait; de là une dédicace pateline de ses Médit
tions à la Sorbonne; de là les précautions peu dignes dont
enveloppa son opinion sur le mouvement de la terre da
son livre des Principes, et les compliments exagérés et me
teurs dont il donna le conseil à Leroy pour Voëtius. Ce
prouve qu'il n'y a pas en tout cela de véritable modestie c'
que quand ses adversaires n'ont point titre public pour
nuire il se proclame infaillible, disant que toutes ses p
positions sont évidentes d'elles-mêmes, ou évidemment
montrées, et prodigue le mépris et même l'insulte. Il ne cé
pas de bonne grâce un seul pouce de terrain, ne convient
des concessions qu'il lui arrive de faire, reste entêté de
opinions jusque sur son lit de mourant, malgré l'évide

[1] Lettre XXIX du premier volume, édition in-4°.

Digitized by Google

de la mort qui s'apprête, et pousse l'intolérance philosophique au point de dire alors en face à un homme qui n'est pas de sa doctrine, mais qui vient lui offrir ses soins : Allez-vous-en, je mourrai plus content sans vous. Tel est le mauvais côté de son caractère, que nous ne cherchons pas, comme on voit, à dérober. Condescendance adulatrice comme toutes celles qui ne sont pas sincères; amour-propre irritable, parce qu'il est excessif.

Maintenant voici le bien : tout en faisant valoir ses droits sur son patrimoine, il montra toujours du désintéressement et ne voulut accepter des particuliers aucuns subsides pour ses expériences; il écrivait à Freinshemius, au moment de son départ pour la Suède : « Afin que vous sachiez comment je me gouverne avec ceux auxquels je me donne, je vous dirai ici que je prétends que vous m'ayez de l'obligation de ce que je souffre que vos offices préviennent les miens. » Il était bon et tendre pour ses amis, et sa fidélité à leur égard n'eut jamais à souffrir de son inconstance de séjour. Son premier souci, en arrivant en Suède, fut de chercher à gagner le cœur de la reine pour la princesse Élisabeth. Il était affable et bienveillant envers ses inférieurs. Nous avons vu que ses secrétaires étaient tous arrivés à des postes assez importans; c'est que, tout en les employant à son usage, il travaillait à leur développement, et ne les empêchait pas de grandir dans la crainte de les voir dépasser leur emploi. Il s'efforçait lui-même de contribuer à leur fortune et se privait ainsi volontairement des services des hommes qu'il avait formés, au moment où il pouvait recevoir le prix de ses peines. Il était prêt à rendre service et usa, par exemple, de son crédit sur les personnes qui approchaient du prince d'Orange pour faire accorder la grace à un malheureux qui, poussé à bout par les mauvais traitemens que sa mère endurait d'un nouveau mari, avait tué cet homme dans un moment de colère et avait été condamné à mort. Enfin, n'oublions pas le trait qui fait le plus d'honneur au cœur de Descartes : il se souvint toute sa vie de celle qui lui avait donné son lait; et rien n'est plus touchant, et ne peut mieux nous faire pardonner ce qu'il s'est trouvé d'ai-

f.

Digitized by Google

greur sous la plume du philosophe, que de le voir, au milie de ses laborieuses et profondes méditations, prendre to jours soin de faire passer à sa nourrice le quartier de pension. De Descartes séparez l'auteur, vous enlevez to ce que nous avons trouvé à reprendre dans son caractèr il ne reste plus qu'un homme plein de désintéressement d'une noble fierté, et qui joint à la loyauté et à la pl exacte justice le mérite plus précieux d'un bon cœur d'une bienfaisance active.

La reine, informée de la perte qu'elle venait de fair versa d'abondantes larmes sur celui qu'elle appelait son lustre maître. Elle voulait lui ériger un monument dans lieu de la sépulture des rois; mais Chanut demanda qu fût enterré sans magnificence dans un cimetière destiné ceux qui n'étaient pas de la religion du pays, et qui éta attenant à l'hôpital des orphelins. Il fit mouler le visage Descartes en cire et en plâtre; il procéda lui-même à l'i ventaire des papiers et effets de son ami, en présence d'u seigneur envoyé par la reine, du père Viogué, d'un secr taire de l'ambassade, et de Henri Schluter. On ne trouva ch Descartes que 200 risdales [1] : la moitié fut donnée à Schl ter, ainsi que ses hardes et toute la garde-robe; le res servit aux frais de l'enterrement; la bibliothèque, peu no breuse, et composée presque entièrement de livres donné Descartes par ses amis, et les papiers concernant les aff res domestiques furent réservés aux héritiers; mais aux t mes d'une déclaration de Descartes renfermée dans la ma qu'il avait laissée en Hollande, et dont l'inventaire fut f en même temps, déclaration qui excluait ses héritiers tout ce qu'il laisserait hors de France, Chanut retint écrits scientifiques et renvoya à la princesse Élisabeth lettres qu'elle avait écrites, et que depuis elle n'a pas vou laisser imprimer. Chanut réserva les manuscrits de Desc tes à Clerselier; mais il attendit, pour les lui envoyer, transport de son propre bagage: ce qui n'eut lieu q trois ans après. A cette époque, les caisses étant venues

[1] Environ 1,150 francs.

Digitized by Google

un navire jusqu'à Rouen furent transbordées sur un bateau qui les remonta jusqu'à Paris, mais qui échoua au port de l'École. Les manuscrits restèrent trois jours au fond de l'eau, et on fut obligé de les étendre sur des cordes pour les faire sécher.

En 1666, M. d'Alibert (nous avons rapporté les offres généreuses qu'il fit plusieurs fois à Descartes) conçut le projet de faire rétablir le tombeau du philosophe, tel que Christine l'avait d'abord ordonné. Mais on lui fit observer qu'il serait plus glorieux pour la France de posséder le corps de Descartes. Il se consacra donc tout entier au projet de rendre la dépouille du philosophe au sol de sa patrie. Il écrivit au chevalier de Terlon, alors ambassadeur en Suède, qui obtint le consentement du successeur de Christine pour l'exhumation du corps de Descartes. Christine, à cette nouvelle, déclara que, si elle eût été encore sur le trône, jamais elle n'eût permis qu'on enlevât ce trésor à la Suède, et qu'elle l'eût fait porter dans une église et couvrir d'un magnifique monument. M. de Terlon fit faire un cercueil de cuivre, long seulement de deux pieds et demi, dans lequel on plaça les ossemens les uns sur les autres, à l'exception d'une phalange de la main droite que l'ambassadeur conserva du consentement de tous ceux qui avaient assisté à la cérémonie de l'exhumation. Nous comprenons bien la vénération qui s'attache à la dépouille mortelle d'un grand homme; mais ce serait justement une marque de ce respect que de laisser religieusement des restes sacrés reposer dans leur tombeau. Où peuvent-ils se trouver avec plus de décence? Une relique dans une châsse, au milieu d'une église, a déjà l'air d'un colifichet frivole; que doit-elle devenir sur le rayon d'une bibliothèque ou sur la console d'un salon, fût-ce dans l'appartement d'un ambassadeur? Le cercueil scellé resta dans l'antichambre de M. de Terlon jusqu'au départ de celui-ci pour le Danemarck, sa nouvelle résidence. Ce ne fut pas sans difficulté que le transport de ce précieux fardeau put s'effectuer jusqu'à Copenhague : les matelots, dans leurs préjugés populaires, craignaient que la présence d'un mort ne leur devînt funeste. L'exhu-

Digitized by Google

mation ne se présente aux yeux du peuple que sous l'apparence d'une profanation, et, dans leur religieux scrupule, si le temps était devenu orageux, ils auraient bien pu réparer le sacrilége à leur manière; en jetant les dépouilles à la mer. Pour faire passer le corps de Copenhague en France, l'ambassadeur donna au cercueil la forme d'un ballot d'objets à son usage, scellé de ses armes. Il voulait ainsi prévenir la superstition des peuples; il demanda les ordres du roi et pria les ministres Colbert et Lionne de défendre aux douaniers d'ouvrir le ballot. Malgré toutes ces précautions, les douaniers de Péronne brisèrent le sceau du cercueil, et les ossemens de Descartes furent encore une fois exposés au grand jour. Le corps arriva, enfin, à Paris au commencement de janvier 1667, à l'adresse de M. d'Alibert, rue de Beautreillis. On déposa provisoirement ces restes funèbres dans une chapelle de la paroisse Saint-Paul, et l'on délibéra sur l'église qui en deviendrait la dernière gardienne. On fit choix de Sainte-Geneviève-du-Mont, qui, placée au centre des écoles, était considérée comme le sanctuaire des sciences. Le père Lallemand, chancelier de l'Université, fut chargé de composer l'oraison funèbre; et le 24 juin 1667 un cortége composé du clergé de Saint-Paul, d'une grande multitude de pauvres vêtus de neuf et portant des flambeaux, et d'une longue suite de carrosses remplis des personnes de la plus haute distinction, partit de la rue de Beautreillis après le coucher du soleil, alla prendre le corps à l'église Saint-Paul et le conduisit à Sainte-Geneviève, où on le reçut en grande pompe. La cérémonie de la sépulture fut remise au lendemain. Pour obtenir l'entrée du corps en France il avait fallu se procurer des certificats de la catholicité de Descartes, mort en pays non-catholique, et soupçonné d'aller quelquefois au prêche. Descartes s'était autrefois expliqué sur cette accusation; il n'était entré qu'une fois dans le temple pour entendre un prédicateur fort vanté, et il avait écouté de la porte et sans s'asseoir. Il recevait fréquemment les sacremens de la pénitence et de l'Eucharistie; enfin il avait composé un Commentaire sur le premier chapitre de la Genèse, pour démontrer la confor-

Digitized by Google

mité de ses principes avec ceux de Moïse. Ses amis avaient écrit au résident de France à Hambourg pour le prier d'obtenir de Christine, alors convertie, un témoignage en faveur de l'orthodoxie du philosophe. Elle assura qu'elle avait puisé dans ses entretiens et dans ceux de Chanut la première semence de sa conversion. On avait reçu un témoignage aussi éclatant de l'ancien aumônier de l'ambassade de France en Suède, du père Viogué, alors assistant français du général des Augustins à Rome. Tout cela, cependant, ne suffit pas pour rassurer les hautes consciences du royaume ; et au moment de la cérémonie funèbre, lorsque le père Lallemand allait monter en chaire, il arriva un ordre de la cour faisant défense de prononcer l'oraison funèbre de Descartes.

Le corps fut enseveli dans un caveau du côté méridional de la nef, entre la chapelle de Sainte-Geneviève et celle de Saint-François. On appliqua sur la muraille une tablette de marbre où furent écrites des épitaphes en français et en latin. M. de Terlon, l'ambassadeur en Suède, qui paraît n'avoir pas manqué de vanité, avait demandé que, pour le récompenser de ses soins, on écrivît sur le tombeau que le transport des ossemens avait été fait, sous Louis XIV, par le chevalier de Terlon, son ambassadeur. On ne fit pas droit à cette requête vaniteuse : on trouva probablement qu'il avait assez de la phalange d'un doigt de Descartes; et l'on substitua en place de son nom celui de M. d'Alibert, qui avait eu le mérite de l'initiative dans cette translation, et qui s'était chargé de tous les frais de l'entreprise. Nous ne rapporterons pas les épitaphes, car des rimes et des antithèses nous paraissent mal placées en face de la gravité d'un tombeau.

Ainsi, dix-sept ans après la mort de Descartes, ses amis étaient encore nombreux, et pleins de zèle pour sa philosophie et pour sa gloire. Il se tenait tous les mercredis chez Rohauld, très habile mathématicien, grand partisan de Descartes, à qui, malgré son peu de bien, le riche Clerselier avait donné sa fille, par amour pour la philosophie cartésienne, une assemblée où la doctrine du maître

Digitized by Google

était exposée, et défendue contre les objections des assistans, en présence, dit Clerselier [1], d'un grand nombre de personnes de condition parmi lesquelles les dames mêmes tenaient souvent le premier rang, et qui n'en sortaient jamais qu'avec applaudissement et admiration. Sa doctrine partageait les écoles de la Hollande et s'enseignait publiquement dans les chaires de ce pays [2]. Les plus illustres intelligences du XVII^e siècle, les Bossuet, les Fénelon, les Arnauld, les Nicole, les d'Aguesseau, adoptèrent le cartésianisme; il se répandit peu à peu dans l'enseignement en France; il pénétra jusque dans les séminaires; et un des derniers vestiges de l'enseignement philosophique du dernier siècle, le petit livre intitulé *Institutiones philosophicæ*, dont tous nos colléges étaient pleins il n'y a pas trois ans, et qu'on retrouverait peut-être en beaucoup d'endroits encore, avait épuré la philosophie scolastique au crible de la philosophie de Descartes. Un plus haut enseignement, celui qui de nos jours a fait la gloire de l'académie de Paris, a tenu à honneur de se rattacher par mille liens à la pensée cartésienne: ainsi pour nous Descartes n'est pas un homme du passé; il est debout, il vit, il se meut, sa parole nous arrive par les bouches les plus éloquentes; il est enfin glorieusement monté en chaire dans cette même Sorbonne à laquelle, il y a deux siècles, il avait si timidement dédié ses Méditations.

[1] Voyez la Préface des Lettres, édition in-4°.
[2] Clerselier, Préface du premier volume des Lettres.

FIN DE LA NOTICE BIOGRAPHIQUE.

Digitized by Google

# NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE.

## OUVRAGES CONCERNANT LA VIE DE DESCARTES.

*Fragment sur la vie de Descartes* parmi les *Essais sur la Philosophie cartésienne* de Daniel Lipstorpius. Leyde, 1653 (ce Fragment est écrit sur les renseignemens que l'auteur a recueillis de Schooten et de de Raey).

*Renati Cartesii Vita a Petro Borello.* Castres, 1653; Paris, 1657, in-8°; Francfort, 1670; Leipsick, 1676.

*Le même ouvrage* inséré dans les *Mémoires de Henning Wite.* Francfort, 1677.

*Le même ouvrage,* Paris, 1723, in-12 (cette Vie est écrite sur les renseignemens que l'auteur avait reçus de Villebressieux).

Quelques renseignemens sur l'histoire de Descartes dans le *Commentaire* du Père Poisson *sur le Discours de la Méthode.* Vendôme, 1670.

*La Vie de M. Descartes* par Baillet. Paris, 1691, 2 vol. in-4°.

*Abrégé* de l'ouvrage précédent, par le même. Paris, 1693, 1 vol. in-12. *Ibid.,* 1723, in-12.

*Réflexions d'un Académicien sur la Vie de M. Descartes, envoyées à un de ses amis en Hollande.* La Haye, 1692, in-12.

*Éloge de René Descartes* par Thomas. Paris, 1761, in-8°.

*Idem* par Gaillard. Paris, 1765, in-8°.

*Idem* par Mercier. Genève et Paris, 1765, in-8°.

## OUVRAGES DE DESCARTES.

### Indication des principales éditions et traductions qui en ont été faites.

I. *Discours de la Méthode,* etc, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode. Leyde, 1637, in-4°.

*Specimen Philosophiæ, seu Dissertatio de Methodo, Dioptrice et Meteoris e gallico sermone translata.* Amst., Elz., 1644, in-4° (traduction latine de la Méthode, ainsi que des Météores

Digitized by Google

et de la Dioptrique, par le ministre de Courcelles. Cet ouvrage a été revu et corrigé par Descartes).

*Geometria latine versa.* Lugd., Bat., in-4°, 1649 (traduction latine de la Géométrie, par François de Schooten, ancien professeur de mathématiques à Leyde, avec des notes et des commentaires du traducteur. Descartes trouva cette traduction si mauvaise qu'il ne voulut pas la retoucher, et qu'il l'appela toujours la *Géométrie de M. Schooten*).

*Discours de la Méthode*, etc., plus la Dioptrique et les Météores. Paris, Legras, 1658, in-4°.

*Dissertatio de Methodo, e gallico translata.* Amst., Elzevier, 1658, in-4° (c'est la traduction de de Courcelles).

*La Méthode*, plus la Dioptrique et les Météores (sans la Géométrie). Paris, Girard, 1668, in-4°.

*Discours de la Méthode*, plus la Dioptrique, les Météores, la Mécanique et la Musique, qui sont des essais de cette Méthode (les deux derniers traités traduits par le père Poisson), par René Descartes, avec des remarques et des éclaircissemens nécessaires. Paris, Angot, 1668, in-4° (c'est la première édition du *Discours de la Méthode* qui porte le nom de l'auteur).

*Idem*, 1724, 2 vol. in-12, par la compagnie des libraires.

*La Géométrie.* Paris, Angot, 1664, in-4°; David, 1705, in-12.

II. *Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur.* Paris, Soly, 1647.

*Objectiones septimæ in Meditationes, cum epistola ad* P. Dinet. Amst., Elz., 1642, in-12.

*Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animæ humanæ a corpore distinctio demonstratur.* Amst., 1644, in-4°.

*Les Méditations métaphysiques de René Descartes, touchant la première Philosophie*, traduites par M. L. D. D. L/N. S. (le duc de Luynes), avec les objections et les réponses (traduites par Clerselier). Paris, Camusat, 1647; Amsterdam, Louis Elzevier, 1654; Amst., 1658, in-4°.

*Les Méditations*, etc., seconde édition, revue par le traducteur et augmentée de la version d'une lettre de Descartes au père Dinet, et des septièmes Objections. Paris, Legras, 1661, in-4°.

*Meditationes*, etc., *cum objectionibus variorum et auctoris responsionibus.* Amsterdam, Elzevier, 1662, in-12.

Digitized by Google

*Eadem cum variorum objectionibus et responsis auctoris, ac duobus ejusdem epistolis : altera ad patrem Dinet, altera ad Gisbert. Voëtium.* Amst., Elz., 1663; in-4°.

*Les Méditations*, etc., troisième édition. divisée par articles, avec des sommaires, par R. F. (René Fede). Paris, 1673, in-4°.

*Meditationes*, etc. Elz., 1678, in-4°.

*Meditationes de prima Philosophia, editio ultima* (*sic*). Amst., ex typ. Blariana, 1685.

*Méditations métaphysiques touchant la première Philosophie.* Rotterdam, 1699, in-12.

*Meditationes de prima Philosophia.* Amst., Blaen, 1698, in-4°.

*Les Méditations*, etc., quatrième édition (sic). 1724, 2 vol. in-12.

III. *Epistola ad celeberrimum virum Gisbert. Voëtium.* Elz., 1643, in-12.

IV. *Renati Descartes Principia Philosophiæ.* Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1644, in-4°.

*Les Principes de la Philosophie*, écrits en latin par René Descartes, et traduits en français par un de ses amis (Claude Picot). Paris, Deeshayes, 1647, in-4°.

*Principia Philosophiæ.* Amst., Elzevier., in-4°.

*Les Principes de la Philosophie*, écrits en latin et traduits en français. Paris, Legras et Pepingue, 1651, in-4°.

*Principia Philosophiæ.* Amst., Elz., 1654, in-4°; Amst., apud Jansonium, 1656, in-4°.

*Les Principes de la Philosophie*, etc., deuxième édition (sic). Paris, Legras, 1660, in-4°.

*Principia Philosophiæ.* Amst., 1663, in-4°.

*Les Principes de la Philosophie*, etc., revus et corrigés. Paris, Legras, 1668, in-4°, troisième édition (sic).

*Principia Philosophiæ.* Amst., Elz., 1677, in-4°.

*Les Principes de la Philosophie*, quatrième édition (sic.), revue et corrigée par C. L. R. (Clerselier). Paris, Girard, 1681, in-4°.

*Principia Philosophiæ.* Ex typ. Blariana, 1692, in-4°.

*Les Principes de la Philosophie.* Amst., Elz., 1698, in-12; Rouen, 1698; Paris, par la compagnie des libraires, 1723, in-12; Paris, Mouchet, 1724, in-12.

V. *Les Passions de l'Ame.* Amst., Elzevier, 1649, in-8°; Amst., Elz., 1650, in-12; Paris, 1650, in-12; Rouen, 1651, in-8°.

Digitized by Google

*Passiones Animæ, latine donatæ.* Amst.. Jourson, 1656.

*Les Passions de l'Ame.* Paris, Michel Robin, 1664, in-12; Paris, 1679, in 12.

VI. *Le Monde de Descartes,* ou le *Traité de la Lumière,* etc. Paris, 1664, in-12.

*Le même ouvrage* revu et corrigé par Clerselier sur l'original, 1677, in-4°.

*Les Passions de l'Ame, le Monde* ou *Traité de la Lumière, et la Géométrie,* par René Descartes, augmentés d'un Discours sur le mouvement local et sur la fièvre, suivant les principes du même auteur. Paris, par la compagnie des libraires, 1726, in-12.

VII. *De Homine Tractatus figuris et latinitate donatus a Florentio.* Schuyl, Leyde, 1662, in-4° (traduction faite et publiée avant la publication de l'original et sur une copie fautive du manuscrit).

*Traité de l'Homme et de la Formation du Fœtus,* avec les remarques de Louis Delaforge, une préface de Clerselier et la version française de la préface de Schuyl. Paris, Legras, 1664, in-4° (édition faite par Clerselier sur l'original).

*Traité de l'Homme et de la Formation du Fœtus,* avec le *Traité du Monde,* seconde édition, publiée par Clerselier; 1677, in-4°; troisième édition, 1729, in-12.

*Iidem Tractatus,* quorum prior notis perpetuis a Ludovico Delaforge illustratur. Amst., Elzevier, 1677, in-4°.

*Tractatus de Homine et Formatione Fœtus, cum notis Ludovici Delaforge.* Amst., ex typ. Blaeiana, 1686, in-4°.

VIII. *Compendium Musicæ.* Ultrajecti, 1650, in-4°.

*Idem*, Amstelodami, 1650, in-4°,

Traduction anglaise de l'*Abrégé de la Musique*, 1653.

Traduction française du *même Abrégé,* par le Père Poisson, imprimée à la suite de la *Mécanique.* Paris, 1668, in 4°.

IX. *La Mécanique.* Paris, Angot, 1668, in-4°.

X. *Magni Cartesii manes ab ipsomet defensi, sive ipsius querela apologetica ad magistratum Ultrajecti adversus. Voëtios et Dematium*, 1656, in-°.

*Idem*, 1661, in-4°.

XI. *Les Lettres de René Descartes,* où sont traitées les plus belles questions de morale, de physique, de médecine et de mathématiques, publiées in-4° par Clerselier; tome I^er^, 1657 et 1667; tome II, 1659 et 1666; tome III, 1667.

*Epistolæ partim latino sermone conscriptæ, partim e gallico in latinum versæ.* Amst., 1683, 3 vol. in-4°.

Digitized by Google

*Eædem*, 3 vol. in-4°, 1714.

*Les Lettres*, etc., 1724, 6 vol. in-12.

XII. *Opuscula posthuma Physica et Mathematica*. Amst., 1701, in-4° videlicet : 1° Mundus, sive Discursus de Lumine ut et aliis sensuum objectis; 2° Tractatus de Mechanica; 3° Poisonnii Elucidationes; 4° Regulæ ad directionem ingenii ut et Inquisitio Veritatis per lumen naturale; 5° Primæ cogitationes circa generationem animalium et non nulla de saporibus; 6° Excerpta ex manuscriptis Renati Descartes.

XIII. *Opera philosophica Renati Descartes*. Amst., Elzevier, 1650, in-4°; Amst., apud Dameleum Elzevirium, 1664; 1672, in-4°.

*Opera omnia*, 1677, 9 vol. in-4°; plus un tome X contenant: *Gassendi Dubitationes ad Cartesii Metaphysicam*.

*Opera Philosophica*, ultima editio (sic). Amst., 1685, in-4°; Francf. ad M., 1692, in-4°.

*Opera omnia*. Amstelodami, 1692-1701, 10 vol. in-4°.

*Œuvres complètes de Descartes*, neuf volumes in-12. Paris, 1724 et 1725.

*Œuvres complètes de Descartes* publiées par Victor Cousin. Paris, Levrault, 1824-1826; onze vol. in-8°.

Ier volume : Éloge de René Descartes par Thomas, avec la partie biographique des notes de cet Éloge. — Discours de la Méthode. — Méditations métaphysiques en français. — Premières, secondes et troisièmes Objections, avec les réponses.

IIe vol. Quatrièmes, cinquièmes, sixièmes et septièmes Objections, avec les réponses.

IIIe vol. Les Principes de la Philosophie.

IVe vol. Les Passions de l'Ame. — Le Monde, ou Traité de la Lumière. — L'Homme. — De la Formation du Fœtus.

Ve vol. La Dioptrique. — Les Météores. — La Géométrie. — La Mécanique. — Abrégé de la Musique.

VIe, VIIe, VIIIe, IXe et Xe vol. Les Lettres classées par ordre de date d'après des notes manuscrites d'un exemplaire de la bibliothèque de l'Institut, édition de 1666-67, 3 vol. in-4° : le dixième volume est terminé par une table qui établit la concordance entre cette classification et la disposition par ordre de matières adoptée dans les éditions précédentes.

XIe vol. Avant-propos de l'éditeur sur les ouvrages de Descartes traduits en français pour la première fois. — Lettre de René Descartes à Gisbert Voët. — Règles pour la direction de l'esprit. — Recherche de la Vérité par les lumières naturelles. —

Digitized by Google

Premières pensées sur la génération des animaux. — Extrait des manuscrits de Descartes.

L'avant-propos du XI^e volume se terme ainsi :

« Ce onzième volume est le dernier. Notre travail est terminé, « et la France a enfin une édition française des œuvres complètes « de celui qui a tant fait pour sa gloire. Puisse ce monument « consacré à Descartes et à la France servir à rappeler mes com- « patriotes à l'étude de la philosophie, » etc.

C'est donc à tort que quelques personnes regardent cette édition comme n'étant pas terminée.

Le libraire Renouard a publié en 1825 une édition in-18 du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*. Les secondes sont suivies d'une notice bibliographique empruntée à l'édition de M. Cousin.

OUVRAGES TROUVÉS A L'INVENTAIRE DE DESCARTES, QUI N'ONT PAS ÉTÉ IMPRIMÉS ET SE SONT PERDUS :

1° Parnassus.
2° Olympica.
3° Democritica.
4° Experimenta.
5° Præambula.
6° Thaumantis Regia.
7° Introduction contenant les fondemens de l'algèbre.
8° Fragmens sur la nature et l'histoire des métaux.
9° Observations sur la nature des plantes et des animaux.
10° Description du corps humain, avec une table des chapitres d'un traité qu'il se proposait de faire sur la nature de l'homme et des animaux.
11° Abrégé des mathématiques pures.
12° Fragmens touchant la science des nombres et sur la physique.

(La plus grande partie de ces petits ouvrages a été distraite par des particuliers, tant en Hollande qu'en France, s'il faut en croire Baillet.)

OUVRAGES QUIE N NOUS SONT PAS PARVENUS, MAIS QUI ONT ÉTÉ VUS PAR BAILLET.

1° Traité des Animaux.
2° Traité de l'Étude du bon sens, ou *Studium bonæ mentis*

Digitized by Google

(ouvrage dans lequel Descartes divise les sciences en cardinales, expérimentales et libérales : les premières comprenant les sciences exactes, comme les mathématiques, la morale et la métaphysique ; les secondes renfermant les sciences d'observation ; les troisièmes demandant l'alliance de l'art et du talent avec la science, comme la politique, la médecine pratique, la musique, la rhétorique, la poétique, etc.).

3° Une comédie française que Baillet appelle un peu mystérieuse, mais honnête et dans le goût des anciens, composée par Descartes en Suède deux mois avant sa mort.

4° Les vers et la prose d'un ballet sur la paix de Munster.

5° Divers fragmens.

### OUVRAGES CONTRE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

*In primam Philosophiam cartesianam Notæ*, auctore Theophilo Cosmopolita, 1643 (ouvrage attribué à Voëtius).

*Philosophia cartesiana, sive admiranda Methodus novæ Philosophiæ Renati Descartes* (ouvrage publié sous le nom de Schoockius, professeur à l'université de Groningue, mais attribué à son maître Voëtius). Utrecht, mars 1643, in-12.

*Gassendi Disquisitio metaphysica adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa.* Amst., 1644, in-12.

*Considérations sur la Méthode de la Philosophie cartésienne*, par Revius, professeur à l'université de Leyde; 1647 (en latin).

*Balth. Bekkeri de Philosophia Cartesii Admonitio candida et sincera.* Wesel, 1668, in-12.

*Dissertation physique sur la distinction du corps et de l'ame, sur la personne et sur le système de M. Descartes*, par Cordemoy. Paris, Nion, 1670, in-12.

*Cartesius se ipsum destruens.* Lovanii, 1675, in-8°.

*Discours à M.****, contenant plusieurs réflexions sur la Nouvelle Philosophie de M. Descartes; 1677, in-4°.

*Sentimens de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps opposés à la doctrine de l'Église*, par Louis de La Ville (Le P. de Valois, jésuite). Paris, Michallet, 1680, in-12.

*La Philosophie de Descartes contraire à la foi catholique*, et la Réfutation d'un imprimé fait pour sa défense. Paris, Caillou, 1682, in-12.

*Petri Danielis Huetii Censura Philosophiæ Cartesianæ.* Paris, 1690, in-12.

Digitized by Google

*Histoire des conférences faites à Stockholm contre M. Descartes.* Paris, 1691, in-12.

*Nouveaux Mémoires* pour servir à l'*Histoire du Cartésianisme*, par M. G. (Huet). Paris, 1692, in-12 (c'est la réponse à un ouvrage de Sylvain Régis, dont il sera fait mention ci-après).

### OUVRAGES EN FAVEUR DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

*Momenta desultoria* (recueil de poésies par M. de Zuitlichem, secrétaire du prince d'Orange : ce recueil contient plusieurs pièces de vers sur la *Philosophie de Descartes*), 1645.

*Charlemagne*, poème par M. Le Laboureur, bailli de Montmorency, dans lequel on fait exposer le cartésianisme par un ange; 1646.

*Cogitationes quibus Dei existentia, item animæ spiritalitas, et possibilis cum corpore unio demonstratur, nec non brevis Historia œconomiæ corporis animalis proponitur, atque Mechanice explicatur;* 1646 (ouvrage de M. Hooghelande, tellement conforme aux principes de Descartes, qu'il a été attribué à ce philosophe).

*De Rerum Natura*, poème cartésien, par M. de Montmor, dans lequel les pensées étaient plus aisées à entendre que dans les Méditations, si l'on en croit de Sorbière; 1647.

*Johannis Claubergii Paraphrasis in Meditationes de prima Philosophia.* Amst., 1652, in-4°, et 1658, in-12 (exposition de la Méthode de Descartes, avec des défenses contre Revius et Lentz, par Clauberg, professeur à Duysbourg).

*Logica Cartesii*, a Petro Gassendi (cet ouvrage est un abrégé des Méditations). (Voyez *Œuvres complètes de Gassendi*, Lyon, 1658.)

*Principia Matheseos universalis*, seu Introductio ad Geometriæ methodum, Renati Descartes conscripta ab Erasmo Bartholino; in-4°. Amst., Elz., 1661.

*Principiorum Philosophiæ pars prima et secunda*, more Geometrico demonstrata per benedictum Spinosam. Amst., 1663, in-4°.

*Lettres sur la Philosophie de Descartes*, par M. de Sainte-Garde. Paris, Barbin, 1663, 1 vol. in-12.

*La Physique d'usage*, contenant, avec un Discours sur la médecine, la Description du corps humain, par M. Arberuis; puis l'Explication des maladies et de leurs remèdes, tirée des

Digitized by Google

*Principes de la mécanique* et *de la philosophie de M. Descartes*; par MM. d'Orlix et Plempius, professeurs en médecine à Louvain; traduite par M. D. R. (de Rouvière). Paris, Aubouin, 1664, in-12.

*Copie d'une lettre sur le système de Descartes, touchant l'ame des bêtes*, par laquelle on peut voir qu'il n'a rien de dangereux; 1668, in-12.

*Remarques sur la Méthode de Descartes*, par Poisson. Vendôme, 1670; Paris, 1681, in-8°.

*Tepelii Historia Philosophiæ Cartesianæ*. Norimb., 1672, in-12.

*De vita et philosophia Cartesii*. Norimb., 1674.

*Ant. Legrand Apologia pro Cartesio contra Sam. Parkerum*. Lond., 1672, in-4°.

*Idem*, Norimb., 1681, in-8°.

*Introduction historique à la Philosophie de M. Descartes*, par de Vries. Utrecht, 1683.

*Petri Villemandi Manuductio ad philosophiæ Aristotelicæ, Epicureæ, et Cartesianæ, parallelismum*. Amst., 1683, in-8°.

*Recueil de pièces curieuses concernant la Philosophie de Descartes*. Amst., 1684, petit in-12, publié par Bayle (nous donnons ce Recueil dans l'Appendice de notre tome IV et dernier).

*Roetenbeccii Disputatio de principio Aristotelico et Cartesiano*. Alsd., 1685, in-4°.

*Philosophiæ Cartesianæ adversus Censuram Huetii Vendicatio auctore D. A. P.* (Auguste Petermann). Lips., 1690, in-4°.

*Voyage du Monde de Descartes*, par le père Daniel. Paris, Bernard, 1690, in-12; Amsterdam, 1696, in-12; Paris, 1702, in-12; Utrecht, 1732, in-12.

*Réponse au livre qui a pour titre :* Petri Danielis Huetii Censura, *etc.*, par Sylvain Régis. Paris, 1692, in-12.

*Meditationes in usum Academiarum recensæ*. Herb., 1705, in-8°.

Eædem *cum animadversionibus*, 1709, in-8°.

Divers fragmens dans les *Œuvres de Leibnitz*, de la page 243 à la page 264, deuxième volume, édition de Dutens. Genève, 1768, in-4°.

*Commentaires* ou *Remarques sur la Méthode*, par L. S. N. J. P. P. D. L.

L'article *Cartésianisme* dans l'*Encyclopédie*, par d'Alembert.

*Pensées de Descartes sur la religion et la morale* (recueillies par l'abbé Émery). Paris, Leclerc, 1811, in-8°.



Digitized by Google

L'article *Cartésianisme* dans l'*Encyclopédie moderne*, par M. Kératry.

*Études du Cartésianisme* ou *Principes de la Philosophie de René Descartes*, par Mazure, 1828.

*Essais philosophiques*, suivis de la *Métaphysique de Descartes* rassemblée et mise en ordre, par L. A. Gruyer; 4 vol. in-8°; Bruxelles, 1832.

FIN DE LA NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE.

Digitized by Google

# INTRODUCTION.

## PREMIÈRE PARTIE.

### TABLEAU DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

Descartes a signalé sa carrière philosophique par une multitude d'aperçus qui ne sont nulle part réunis en corps de doctrine. La *Méthode* et les *Méditations*, ses deux plus importans ouvrages, sont loin de renfermer tous les principes et tous les développemens de la doctrine cartésienne. Il faudrait fondre dans leur texte les réponses aux objections et une grande partie des lettres et des autres écrits du philosophe pour avoir un tableau complet de sa philosophie.

Nous allons essayer de donner aux membres épars de ce grand système le lien dont ils sont privés. L'appréciation de chaque ouvrage en particulier sera l'objet des introductions spéciales de chaque volume : ici nous voulons mettre sous les yeux du lecteur tout l'ensemble de la philosophie cartésienne. Pour arriver à ce but nous ne nous astreindrons pas à suivre l'ordre de développement que les circonstances ont imposé à Descartes, ni la série chronologique de ses écrits, ce qui nous entraînerait dans plus d'une répétition ; nous grouperons seulement les idées par ordre de matière, en ayant soin de renvoyer aux sources où nous les aurons puisées.

Nous avons à nous demander d'abord quel ordre nous adopterons pour la distribution de toutes les parties de ce grand système. Descartes a tracé lui-même une division de la philosophie telle qu'il l'entendait ; il l'a fait précéder d'abord d'une logique, non pas de celle de l'école, mais de celle qui enseigne à bien conduire sa raison, telle par exemple que la méthode applicable à la solution des problèmes mathématiques [1].

[1] Principes de la philosophie, préface, nos 12-14.



Digitized by Google

Il divise ensuite toute la philosophie en métaphysique et physique : la métaphysique comprend les principes de la connaissance, tels que l'existence de Dieu, l'immatérialité de l'ame, et toutes les notions claires et simples que nous pouvons avoir du monde matériel. La physique se sous-divise en mécanique, médecine et morale [1].

Il nous serait difficile de rattacher à ce plan tous les détails de ses écrits, et peut-être nous méprendrions-nous sur le sens que Descartes donnait aux divisions qu'il avait établies, et rattacherions-nous à une branche ce qui appartiendrait à une autre. Par exemple, le Traité des passions contient de nombreuses propositions sur les rapports du physique et du moral de l'homme ; nous ignorons tout-à-fait s'il faudrait les faire rentrer dans la Métaphysique ou dans la Physique de Descartes : feraient-ils partie de la section de l'immatérialité de l'ame, ou de celle de la morale?

Notre philosophe s'est tracé ailleurs [2] un plan d'étude qui diffère beaucoup de sa division de la philosophie, mais que nous ne pourrions suivre avec plus de succès pour l'objet que nous nous proposons : 1° parce que ce plan nous paraît contenir des répétitions, 2° parce qu'il ne nous semble pas assez précis pour que nous ne confondions pas une partie avec l'autre, et 3° parce qu'il ne renfermerait pas, à ce qu'il nous semble, toutes les matières de la philosophie cartésienne.

D'ailleurs Descartes entendait par philosophie l'étude de la sagesse, et par sagesse une connaissance déduite des premiers principes sur toutes choses [3] ; et les diverses classifications qu'il propose contiennent une partie physique qui ne rentre plus aujourd'hui dans le domaine de la philosophie proprement dite.

En conséquence après avoir recueilli dans tous les écrits de Descartes les élémens de sa philosophie intellectuelle et morale, nous les avons distribués dans l'ordre qu'on adopte

[1] Principes de la Philosophie, préface, nos 12-14.

[2] Méthode, cinquième partie, 1, 2 ; Règles pour la direction de l'esprit, 2 Recherche de la Vérité par la lumière naturelle, 12-21.

[3] Principes de la philosophie, préface, nos 2, 3.

Digitized by Google

généralement aujourd'hui, et nous nous sommes proposé de montrer comment avec les données cartésiennes on arriverait à construire une psychologie, une logique, une morale et une théodicée.

---

## CHAPITRE Ier. — PSYCHOLOGIE.

### § 1. DIVISION DES FACULTÉS.

L'ame est une chose qui pense.

Une chose qui pense est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent [1].

C'est l'ame qui voit par l'entremise des yeux [2].

Les pensées se divisent en *actions* et en *passions*.

Les actions sont les *volontés* dont les unes ne sortent pas de l'intérieur de l'ame, comme quand nous voulons aimer Dieu ou penser, et dont les autres aboutissent à notre corps, comme quand nous voulons le mouvement de nos membres.

Les passions sont les *perceptions* ou *connaissances*, qui se divisent en deux espèces : les unes ont l'ame pour cause, telles que l'imagination des choses qui n'existent pas, comme un palais enchanté, une chimère; les perceptions de ce qui est purement intelligible, comme de nos volontés, de notre propre nature, et on les appelle quelquefois des *actions*.

Les autres sont causées par le corps et sont dues soit au mouvement des esprits animaux, comme les *rêveries* et les *songes*, soit au mouvement des nerfs, comme les *perceptions* du son, de la lumière, que nous rapportons à l'extérieur; la faim, la soif, la douleur, que nous rapportons à notre corps; la colère, la haine, l'amour, que nous rapportons à notre ame. Ce sont ces derniers sentimens que l'on appelle plus particulièrement les *passions* [3].

[1] Seconde Méditation, 7.
[2] Lettre I.
[3] Passions de l'ame, première partie, 17-28; lettre VI.

Digitized by Google

La *volonté* et l'*intellect* diffèrent comme l'action et la passion d'une même substance; c'est un paradoxe de dire que la réception est une action[1].

§ 2. DES SENS EXTÉRIEURS, DU SENTIMENT CENTRAL OU SENSUS COMMUNIS DE LA FANTAISIE OU IMAGINATION.

Les sens extérieurs sont actifs dans le mouvement et passifs dans le sentiment : ils sont modifiés par l'objet senti, comme la cire par le cachet.

Leurs impressions sont transmises instantanément au *sensorium commune* qui réside dans le cerveau.

Le *sensorium* imprime à son tour l'idée dans la fantaisie ou imagination; et celle-ci, lorsqu'elle garde trace de la figure, devient un des élémens de la mémoire, qui n'est complète que par le concours de l'intellection pure, comme on le verra plus loin[2].

Il faut distinguer trois degrés dans la connaissance des corps :

1° l'impression qu'ils font sur l'organe;

2° Le sentiment de douleur, de faim, de soif, de couleur, de son, d'odeur, etc., qui n'est qu'une pensée et ne nous fait en rien conclure l'existence de quelque chose hors de nous;

3° Le jugement qui affirme qu'il y a un objet hors de nous, qu'il est coloré, de telle grandeur, à telle distance, etc.

Les deux premiers degrés appartiennent aux sens, le troisième à l'entendement pur[3].

[1] Lettres XXXII-XXXIV. Nous avons, dans tout ce qui précède, une division fort nette, d'où il résulte que la volonté et la passion sont deux choses différentes. Je ne sais donc trop que faire d'une autre division des pensées en 1° idées, 2° volontés ou affections, 3° jugemens, que Descartes établit dans sa troisième Méditation, n° 8. Ici l'action et la passion sont réunies sous le même titre; de plus, le jugement est séparé de la volonté; et pourtant dans le cours des Méditations, et dans tous ses autres écrits, Descartes attribue le jugement à la volonté. J'ai dû toutefois mentionner cette autre classification, afin qu'on la concilie, s'il est possible, avec celle qui domine sur toute la philosophie cartésienne.

[2] *Regulæ ad directionem ingenii*, 72-80.

[3] Réponses aux sixièmes Objections, 14. Il semble que Descartes rapporte

Digitized by Google

Loin que les sens nous fournissent toutes nos idées, ils ne sont que le théâtre de quelques mouvemens corporels à l'occasion desquels l'esprit conçoit naturellement non-seulement les idées universelles, mais encore les idées de figure, de couleur, de son, d'odeur, de douleur, etc.[1].

Les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, le chaud et le froid, la douleur, la faim et la soif ne sont que des sentimens en nous causés par le mouvement des particules invisibles des corps; ces particules meuvent les nerfs, et par leur entremise le cerveau auquel l'ame est plus particulièrement jointe[2].

L'idée que nous avons de la lumière peut ne pas ressembler à ce qui existe dans l'objet; l'idée du son ne ressemble pas plus au phénomène qui le produit que le chatouillement et la douleur ne sont semblables à l'action d'une plume ou d'une pointe[3].

Les idées de la lumière, du son, de l'odeur, de la saveur, etc., nous indiquent l'utilité de ces choses et non pas leur existence extérieure[4].

### § 3. DES PASSIONS.

Les perceptions qui sont dues au mouvement des nerfs et que nous rapportons à notre ame sont, à proprement parler, les passions.

Toutes les passions peuvent se réduire à six passions simples ou primitives : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse[5].

#### De l'admiration.

La première de nos passions est l'admiration; elle est ex-

ici le jugement à l'entendement, quoiqu'il l'attribue le plus ordinairement à la volonté, ainsi qu'on le verra plus d'une fois.

[1] Lettre XXXVIII, art. 13; Principes de la philosophie, seconde partie, art. 1er.

[2] Principes de la philosophie, quatrième partie, art. 188, 189; *Traité du Monde ou de la Lumière*, 1-6.

[3] *Traité du Monde*, 1-6.

[4] Sixième Méditation, 6-12.

[5] Passions de l'ame, seconde partie, 69.

Digitized by Google

citée par la nouveauté; elle devient estime si la grandeur se joint à la nouveauté, mépris si c'est la petitesse, magnanimité si nous nous estimons nous-mêmes pour le bon usage de notre libre arbitre, orgueil si nous nous estimons pour les avantages qui ne dépendent pas de nous, humilité si nous estimons les autres pour leurs vertus, bassesse ou envie si nous les estimons pour leur naissance ou leur fortune. Mêlée à la crainte, elle se nomme vénération; unie à la hardiesse, elle prend le nom de dédain [1].

### De l'amour et de la haine.

L'amour est excité par les qualités utiles de l'objet [2]; l'amour de la louange s'appelle gloire [3], l'amour du bienfaiteur reconnaissance. L'ingratitude n'est pas une passion positive, c'est un composé d'égoïsme, d'orgueil et de stupidité [4].

On ne doit pas distinguer autant d'amours qu'il y a d'objets aimés, car c'est toujours au fond le même sentiment; on peut le diviser suivant le degré d'estime qui l'accompagne : joint à autant d'estime qu'on en a pour soi-même, il devient l'amitié; avec moins d'estime, l'affection; avec plus d'estime, la dévotion [5].

Lorsque nous aimons un objet sans en savoir la cause, c'est qu'il a une ressemblance secrète avec un autre que nous avons aimé auparavant [6].

L'amour et la haine s'attachent soit aux objets qui sont jugés convenables ou contraires à notre nature par les sens intérieurs ou par la raison, soit aux objets qui affectent les sens extérieurs; les premiers de ces objets sont le bien ou le mal, les seconds sont le beau ou le laid [7].

Pour que l'objet soit beau, il ne doit être ni trop aisément ni trop difficilement conçu; les parties doivent être

[1] Passions de l'ame, seconde partie, 53-55; troisième partie, 151-163.
[2] *Idem*, seconde partie, 56.
[3] *Idem*, troisième partie, 204.
[4] *Ibid.*, 194.
[5] *Idem*, seconde partie, 81-83.
[6] Lettre XXIII.
[7] Passions de l'ame, seconde partie, 83.

Digitized by Google

les unes avec les autres en proportion arithmétique : de cette façon, il ne sera pas trop compliqué et il renfermera la variété qui est agréable en toutes choses ; la beauté ne consiste pas dans la difficulté. La fin de la musique est de plaire et d'émouvoir ; ses moyens sont le rhythme, la tonalité et les rapports sympathiques du son avec les sentimens de notre ame[1].

Le beau consiste dans l'accord de toutes les parties[2] ; c'est un genre d'agréable particulier aux sens de la vue et de l'ouïe : il n'a pas de mesure fixe et dépend du jugement de chacun[3].

Il y a un amour intellectuel et un amour sensitif : le premier consiste dans un jugement de l'ame, et il engendre une joie, une tristesse ou un désir également intellectuel.

L'amour a lieu lorsqu'il y a seulement union de volonté avec l'objet ; la joie, lorsque l'union de fait se joint à l'union de volonté ; le désir, lorsque l'ame juge qu'il lui serait bon d'acquérir un objet absent. L'amour, la joie et le désir intellectuels pourraient subsister dans l'ame séparée du corps.

Pendant l'union de l'ame et du corps, l'amour raisonnable est le plus souvent accompagné de l'amour sensuel ; mais ils peuvent exister l'un sans l'autre.

Tantôt l'amour raisonnable dispose le cœur à la passion sensitive, tantôt celle-ci dispose l'entendement à imaginer dans l'objet des qualités qui n'y sont pas et qui développent l'amour intellectuel.

Comme c'est à propos des premières impressions du corps que se sont produites nos premières joies intellectuelles, il arrive que ces derniers phénomènes reproduisent à leur tour les mouvemens corporels qui les ont fait naître autrefois[4].

La haine est excitée par les qualités nuisibles de l'objet[5].

[1] *Compendium musicæ*, 1-15.
[2] Lettre XXXIX.
[3] Lettre LXXII.
[4] Lettre XXII.
[5] Passions de l'ame, seconde partie, 56.

Digitized by Google

Notre haine contre ceux qui font le mal s'appelle indignation; et quand le mal s'adresse à nous, colère [1].

L'amour excite la volonté à se joindre aux objets aimés, la haine l'excite à s'en séparer.

L'amour et la haine diffèrent du jugement en ce qu'ils sont causés par le mouvement des nerfs [2].

### De la joie.

La joie est produite par le bien présent.

Si elle est causée par un bien dont nous sommes l'auteur, elle prend le nom de satisfaction intérieure; la joie du mal passé s'appelle allégresse [3].

La vue du mal qui arrive aux méchans excite une joie mêlée de haine, qui porte le nom de dérision ou de moquerie; si la surprise vient s'y joindre, le rire se produit [4].

Il y a une joie purement physique causée par les impressions du cerveau, et c'est proprement la passion de la joie; il y en a une autre causée par l'entendement seul qui nous représente un bien comme nous appartenant, et c'est la joie intellectuelle [5].

Les objets agréables font naître la joie, et réciproquement la joie fait naître des objets agréables; elle influe sur la marche des événemens : le démon familier de Socrate n'était que la réaction de son génie sur la fortune [6].

### De la tristesse.

La tristesse est causée par le mal présent; la tristesse du bien passé est le regret [7].

L'envie est une tristesse mêlée de haine, la pitié une tristesse mêlée d'amour [8];

[1] Passions de l'ame, troisième partie, 195-203.
[2] *Idem*, seconde partie, 79.
[3] *Ibid.*, 61-67; troisième partie, 210.
[4] *Ibid.*, 178-181.
[5] *Idem*, seconde partie, 91-92.
[6] Lettre XII.
[7] Passions de l'ame, seconde partie, 61-67.
[8] *Idem*, troisième partie, 182-189.

Digitized by Google

Le dégoût une tristesse causée par un objet qui a d'abord produit la joie [1];

Le remords de conscience une tristesse qui vient de notre doute sur la bonté de notre action, le repentir une tristesse qui vient de la certitude que l'action est mauvaise [2].

La durée du bien donne naissance à l'ennui, la durée du mal à l'indifférence [3].

Il y a une tristesse physique causée par le mouvement des nerfs, et une tristesse intellectuelle engendrée par l'entendement [4].

### Du désir.

Le désir est une passion qui regarde l'avenir [5].

Le désir et l'aversion ne forment qu'un seul mouvement de l'ame : il y a autant de désirs que d'amours et de haines ; le plus vif est celui qui naît de l'amour du beau et de l'horreur du laid [6].

Le désir joint au jugement que l'objet peut revenir devient espérance ; joint au jugement contraire il est la crainte. La crainte et l'espérance s'accompagnent toujours ; et si l'une détruit l'autre, il y a désespoir ou sécurité [7].

La jalousie est une espèce de crainte, qui s'inquiète pour les motifs les plus légers [8] ; l'irrésolution est une crainte causée par la difficulté des moyens ; la lâcheté une autre crainte, produite par la difficulté de l'exécution [9].

Le courage est une agitation des esprits par laquelle l'ame se porte énergiquement vers la chose qu'elle désire ; si cet objet offre quelques dangers, le courage prend le nom de hardiesse. L'émulation est une sorte de courage, causée par le succès des autres.

[1] Passions de l'ame, troisième partie, 208.
[2] *Ibid.*, 177.
[3] *Idem*, seconde partie, 67.
[4] *Ibid.*, 91-92.
[5] *Ibid.*, 57-59.
[6] *Ibid.*, 87-90.
[7] *Ibid.*, 57-59 ; et troisième partie, 165.
[8] *Idem*, troisième partie, 167.
[9] *Idem*, seconde partie, 59.

Digitized by Google

Quand le trouble ou l'étonnement se joint à la lâcheté, celle-ci devient peur ou épouvante : c'est alors que cette passion est nuisible; renfermée dans de justes bornes, elle a pour but de nous préserver de peines souvent inutiles [1] : la honte n'est que la crainte du blâme [2].

Le désir de voir arriver du bien à ceux qu'on aime est ce qu'on appelle faveur [3].

### Observations communes à toutes les passions.

Toutes les passions sont bonnes et salutaires dans leur principe; il n'y a de nuisible en elles que l'excès [4].

Elles fortifient nos pensées, mais par cela même elles les arrêtent quelquefois sur des objets dont il n'est pas bon de s'occuper [5].

Elles se rapportent toutes à l'avantage du corps : la douleur ou le chatouillement corporel produisent dans l'ame la tristesse ou la joie, et la haine ou l'amour de leurs causes, ainsi que le désir de se joindre à l'une et de se délivrer de l'autre [6].

A l'égard du corps, la tristesse et la haine sont les passions les plus importantes, parce qu'elles nous font éviter le mal physique; mais à l'égard de l'ame, les passions les plus importantes sont la joie et l'amour. Ces quatre passions nous portant au désir sont nuisibles quand elles ne proviennent pas d'une exacte connaissance des choses; pour régler nos désirs, il faut donc régler nos connaissances [7].

L'ame n'a point d'empire direct sur ses passions : elle peut seulement concentrer son attention sur les raisons qui les combattent, et arrêter les mouvemens qu'elles impriment à notre corps [8].

[1] Passions de l'ame, troisième partie, 171-176.
[2] *Ibid.*, 205.
[3] *Ibid.*, 192.
[4] *Ibid.*, 211.
[5] *Idem*, seconde partie, 74.
[6] *Ibid.*, 136.
[7] *Ibid.*, 137-144.
[8] *Idem*, première partie, 45-50.

Digitized by Google

§ 4. DE LA FACULTÉ DE CONNAÎTRE OU ENTENDEMENT, ET DE L'INTELLECTION PURE.

La faculté par laquelle nous connaissons à proprement parler est purement spirituelle. Elle s'applique aux figures du *sensus communis* ou *sensorium commune* qui réside dans le cerveau, et à celles de l'imagination ou fantaisie ; et quand elle tire des idées de son propre fonds, elle se nomme intellection pure [1].

Il n'y a pas en nous autant de facultés que de diverses manières de connaître, à moins qu'on ne dise que la cire a une infinité de facultés parce qu'elle peut recevoir une infinité de figures : cette façon de parler peut donner sujet aux ignorans d'imaginer diverses entités en notre ame. Il vaut mieux concevoir que la cire par sa seule flexibilité reçoit toutes sortes de figures, et que l'ame acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait : 1° sur soi-même pour les choses intellectuelles, 2° sur les diverses dispositions du cerveau pour les choses corporelles.

Il existe deux sortes d'instincts naturels : l'un nous appartient en tant qu'êtres intellectuels, c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, c'est le seul auquel on doive se fier ; l'autre nous appartient en tant qu'animaux : c'est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc. ; il ne doit pas toujours être suivi [2].

L'idée n'est pas seulement ce que nous concevons à propos du mouvement des sens, mais aussi ce que la raison nous fait connaître [3]. L'idée doit être adéquate à sa cause, c'est-à-dire contenir autant de réalité par représentation objective qu'il y a de réalité formelle, c'est-à-dire actuelle, dans l'objet qui la produit ; mais elle n'est pas pour cela une espèce corporelle [4] : la différence qu'il y a entre l'ame et ses idées est

[1] *Regulæ ad directionem ingenii*, 72-80.

[2] Lettre sur l'ouvrage d'Herbert, après la lettre LXII du tome IV, page 279.

[3] Réponses aux troisièmes Objections, 44, et aux cinquièmes Objections, 23 ; lettre LXXV.

[4] Troisième Méditation, 7-19 ; Principes de la Philosophie, première partie, 16-18 ; Réponses aux premières Objections, 1-4, et aux cinquièmes Objections, 61.

Digitized by Google

la même que celle qui existe entre la cire et la figure que lui imprime le cachet [1].

Parmi nos idées, les unes me semblent nées avec nous ou *innées*, les autres venues du dehors ou *adventices*, les troisièmes inventées par nous-mêmes ou *factices* [2].

### Des idées innées.

Quand je dis qu'une idée est née avec moi, je ne veux pas dire qu'elle soit toujours présente à ma pensée, mais j'entends seulement que j'ai en moi-même la faculté de la produire [3].

Au nombre des idées innées se rangent :

1° L'idée que j'ai de moi-même en tant que je suis une chose qui pense [4];

2° L'idée de la substance en général, et en particulier de celle des corps [5];

3° L'idée de l'infini ou de Dieu [6]. Cette idée ne peut me venir de l'enseignement, car à quelle source ceux qui me l'auraient transmise l'auraient-ils puisée eux-mêmes [7]? Elle n'est pas une fiction de notre esprit, car nous ne pouvons pas y ajouter ou y retrancher à notre gré : si nous concevons en Dieu la science et la puissance infinie, nous ne pouvons y concevoir l'infinité du nombre et de la longueur [8]. Privés des sens externes, nous aurions de Dieu la même idée qu'aujourd'hui et même une idée plus claire [9]; les objets extérieurs peuvent être l'occasion à propos de laquelle notre esprit conçoit naturellement l'idée de Dieu, mais ils ne sont pas la cause efficiente de cette idée [10]; l'infini n'est pas pour nous

[1] Lettre XLVIII.
[2] Troisième Méditation, 7.
[3] Réponses aux troisièmes Objections, 52-55; lettre XXXVIII.
[4] Méthode, quatrième partie, 6; seconde Méditation, 8.
[5] Seconde Méditation, 11; troisième Méditation, 7; Principes de la philosophie, première partie, 73; Réponses aux cinquièmes Objections, 16-18-23.
[6] Méthode, quatrième partie, 6; seconde Méditation, 8.
[7] Réponses aux secondes Objections, 12, et aux cinquièmes Objections, 26.
[8] *Idem*, 15, 16.
[9] Réponses aux cinquièmes Objections, 46.
[10] Lettre XXXVIII, art. 14.

Digitized by Google

une simple négation du fini, au contraire toute limitation contient la négation de l'infini[1]; l'idée de l'infini précède celle du fini[2]; ce n'est pas l'infini, mais l'indéfini qui est connu par la négation du fini[3]; l'indéfini est ce dont je n'aperçois pas les bornes, l'infini est ce dont je puis affirmer que les bornes n'existent pas; Dieu est seul pour moi infini, tout le reste est indéfini[4];

4° Les idées d'étendue, de grandeur, de nombre, de figure, de situation, de mouvement et des figures géométriques; car il n'y a pas dans la nature de figures régulières perceptibles aux sens[5]: les figures géométriques sont les limites des substances[6];

5° Les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée, comme ces propositions : Rien ne se fait de rien : Je pense, donc je suis : Ce qui a été fait ne peut pas n'avoir pas été fait; et les modes, qui ne sont que des manières dont nous considérons les choses, tels que le temps, le nombre, les cinq universaux de l'école[7]; les universaux logiques, tels que le tout et la partie, le sujet et l'attribut, la cause et l'effet, etc., ne peuvent exister hors de notre pensée sans les substances, car le néant n'a pas d'attributs : il implique contradiction de supposer une durée sans un monde[8].

Il faut distinguer la lumière naturelle d'avec les inclinations de la nature; je ne saurais rien révoquer en doute de ce que m'enseigne la lumière naturelle, car je n'ai en moi aucune autre faculté ou puissance de distinguer le vrai d'avec le faux, et à l'aide de laquelle je puisse contrôler cette lumière. Pour ce qui est des inclinations qui semblent aussi m'être

[1] Réponses aux cinquièmes Objections, 27.
[2] Lettre LII, n° 5.
[3] Lettre LXII, n° 6.
[4] Lettre XXVI; Principes de la philosophie, première partie, 27, 28; Réponses aux premières Objections, 9-11.
[5] Réponses aux cinquièmes Objections, 55; cinquième Méditation, 1, 2; sixième Méditation, 9.
[6] Réponses aux cinquièmes Objections, 55, aux Instances, 16, aux sixièmes Objections, 12; *Regulæ ad directionem ingenii*, 116.
[7] Principes de la philosophie, première partie, 48-71; sixième Méditation, n° 14.
[8] Lettre XXVIII.

Digitized by Google

naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il était question de faire un choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien [1].

La lumière naturelle nous enseigne, indépendamment des vérités et des modes précédens, que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté [2].

La nature, et j'entends par ce mot la réunion de mon corps et de mon esprit, m'apprend par les perceptions des sens à fuir les choses qui me causent de la douleur, et à me porter vers celles qui me font avoir quelque sentiment de plaisir, mais elle ne m'enseigne rien sur l'existence des choses qui sont hors de nous; c'est à l'esprit seul, c'est-à-dire à la lumière naturelle qu'il appartient de saisir l'existence des choses extérieures [3];

6° Enfin, toutes les idées qui ne contiennent ni négation ni affirmation [4]; loin que les sens nous fournissent toutes nos idées, ils ne sont que le théâtre de quelques mouvemens corporels à l'occasion desquels l'esprit conçoit naturellement non-seulement les idées universelles, mais encore les idées de figure, de couleur, de son, d'odeur, de douleur [5], etc.: il est possible que l'aveugle ait la même idée que nous relativement à la couleur [6]. Nous avons en nous certaines notions primitives, et toute la science humaine consiste à les bien distinguer les unes des autres et à en faire un bon emploi. Les unes sont applicables à l'esprit, les autres aux corps, les troisièmes à l'action de l'ame sur le corps. Quand nous considérons la pesanteur comme un corps, nous prenons une notion du troisième genre pour une notion du second, c'est-à-dire que nous appliquons à la matière une idée qui nous a été donnée pour connaître l'action de l'ame

[1] Troisième Méditation, n° 9; sixième Méditation, n° 6, à la fin.
[2] Quatrième Méditation, n° 11, à la fin.
[3] Sixième Méditation, n° 14.
[4] Lettre LXIX, à la fin.
[5] Lettre XXXVIII, art. 13; Principes de la philosophie, seconde partie art. 1er.
[6] Lettre LXII, n° 13.

Digitized by Google

sur le corps [1]. Si nous gardons bien les limites de ces idées naturelles, nous rejetterons les formes substantielles de l'école [2]; la superficie d'un corps ne sera pour nous que la limite du mouvement de ses particules [3]; la terre, les cieux et tous les mondes nous paraîtront faits d'une même matière, c'est-à-dire de l'étendue; les corps différeront entre eux uniquement par la situation et le mouvement de leurs parties; nous ne prendrons pas le mouvement et la figure pour des substances [4]; l'étendue, le corps et l'espace seront pour nous une seule et même chose : l'étendue étant un espace supposé mobile, et l'espace une étendue ou un corps supposé immobile [5]; nous ne définirons pas le corps par la tangibilité, car il y a des corps intangibles [6]; nous n'admettrons point de vide dans la nature : ce qu'on appelle ainsi étant un vrai corps, dépouillé seulement des qualités qui ne lui sont pas essentielles, mais possédant encore l'impénétrabilité et l'indivisibilité [7]; nous jugerons le monde non pas infini, mais indéfini, parce que nous ne pouvons pas ne pas concevoir d'étendue au-delà des bornes supposées du monde [8], et enfin nous reconnaîtrons la divisibilité, sinon infinie, du moins indéfinie de la matière : n'affirmant pas que le terme de la division échappe à la puissance de Dieu, quoique notre pensée ne puisse l'atteindre [9].

Il n'y a chez l'enfant que des sensations confuses, et point d'intellection pure [10].

Dans l'autre vie nous connaîtrons Dieu par une intuition qui différera de nos procédés actuels de connaissance [11].

[1] Lettre XVIII.
[2] Lettre XXXV.
[3] Réponses aux quatrièmes Objections, 69-78.
[4] Principes de la philosophie, seconde partie, 22-25; lettre XXIV.
[5] *Idem*, 10-13; lettre XXVI, art. 2; lettre XXXVII; *Regulæ ad directionem ingenii*, n° 116.
[6] Lettres XXVI-XXVIII.
[7] Lettres XXX-LVI-LVIII; Principes de la philosophie, seconde partie, 16-19; *Regulæ ad directionem ingenii*, 115.
[8] Lettres XXIII-XXVIII; Principes de la philosophie, seconde partie, 21, et troisième partie, 1.
[9] Lettre XXVI; Principes de la philosophie, seconde partie, 20.
[10] Lettre LVI.
[11] Lettre LXXVI.



Digitized by Google

Des idées adventices.

Les exemples que Descartes donne de ces idées sont: l'audition de quelque bruit, la vue du soleil, le sentiment de la chaleur [1]; mais comme il dit ailleurs [2] que les sens ne nous fournissent aucune idée et qu'ils sont seulement le théâtre de quelques mouvemens corporels à l'occasion desquels l'esprit conçoit naturellement l'idée des sons, des couleurs, etc., les idées adventices ne sont donc que celles des idées innées qui se forment en nous à l'occasion du mouvement des nerfs suscité par le mouvement des objets matériels. Seulement, dans ce cas, l'entendement, étant mis en action par les mouvemens corporels et par la réflexion de l'ame sur le cerveau, ne prendrait pas le nom d'intellection pure, comme nous l'avons vu au commencement de ce paragraphe.

Des idées factices.

Au nombre de ces idées Descartes range celles des sirènes et des hippogriffes [3]; le caractère de ces idées est qu'elles dépendent de notre volonté, et que nous pouvons y retrancher ou y ajouter à notre gré [4]. Ces idées se forment donc de la combinaison des idées adventices et des idées innées [5].

De la mémoire.

Pour qu'il y ait mémoire, il ne suffit pas que l'objet se représente à l'esprit, il est besoin que nous le reconnaissions comme s'y étant déjà présenté.

Or, pour que cette reconnaissance ait lieu, il faut que, lors de l'acquisition primitive de l'idée, non-seulement l'objet imprime des traces dans le cerveau, ce qui est un phénomène du ressort des sens extérieurs, mais encore que

[1] Troisième Méditation, n° 7.

[2] Lettre XXXVIII, art. 13; Principes de la philosophie, seconde partie, art. 1er.

[3] Troisième Méditation, n° 7.

[4] *Ibid.*, n° 8; Passions de l'ame, première partie, 20.

[5] Troisième Méditation, n° 13.

Digitized by Google

l'ame use de l'intuition pure, afin de remarquer que l'objet qui l'occupe est nouveau; cette intuition, que Descartes appelle réflexion, n'a pas lieu chez l'enfant [1].

§ 5. DE LA VOLONTÉ.

La volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte; et des deux sortes de pensées que nous avons distinguées, les unes sous le nom d'actions ou de volontés, et les autres de passions ou de perceptions, les premières sont absolument au pouvoir de l'ame, et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps, tandis que les secondes dépendent absolument du corps et ne peuvent être changées par l'ame qu'indirectement, si l'on en excepte les imaginations qu'elle détermine elle-même et les perceptions des choses purement intelligibles, parce que ces perceptions dépendent principalement de la volonté qui nous les fait apercevoir [2].

La connaissance de la toute-puissance de Dieu ne doit pas nous faire rejeter le libre arbitre que nous sentons en nous [3].

Nous pouvons suspendre notre jugement tant que nous n'avons pas de connaissances distinctes [4].

La précipitation de nos jugemens ne vient point du tempérament mais de la volonté [5].

La force de la liberté est en raison directe de la force du penchant qui nous porte vers l'objet; l'indifférence est le plus bas degré de la liberté [6].

La raison est involontaire, la foi dépend de la volonté [7].

§ 6. DE LA NATURE DE L'AME, ET DE LA DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS.

La pensée constitue l'essence de l'ame et ne peut s'en séparer [8].

[1] Lettre LVIII.
[2] Passions de l'ame, première partie, art. 20-41.
[3] Lettre VII et Principes de la philosophie, première partie, 41.
[4] Principes de la philosophie, première partie, 38.
[5] Lettre XXXI.
[6] Lettre XLVII; quatrième Méditation, n° 7, à la fin.
[7] Lettre LX, art. 1er.
[8] Lettres XLI-LVI; Réponses aux cinquièmes Objections, 10-12.

h.

Digitized by Google

La pensée ou la nature pensante est très différente de tel ou tel acte de penser : l'acte varie mais la nature pensante ne varie pas [1].

Notre ame peut s'étendre et se contracter quant à sa puissance, mais non quant à son essence [2].

L'attribut essentiel du corps est l'étendue, l'attribut essentiel de l'ame est la pensée; ces deux attributs ne peuvent convenir au même sujet, car ils ne sont pas seulement différens, mais opposés, et nous ne connaissons la diversité des êtres que par la diversité de leurs attributs essentiels [3].

J'ai idée de mon esprit, non pas seulement abstraction, mais encore exclusion faite de l'idée de mon corps [4].

Les choses que je conçois clairement comme complètes en elles-mêmes, et comme distinctes les unes des autres, sont réellement complètes et distinctes : il en est ainsi de la pensée, d'une part, et de l'étendue de l'autre [5].

Pour m'assurer qu'une idée est complète, je dois examiner si je ne l'ai pas abstraite de quelques autres plus complètes; ainsi, par exemple, que j'abstrais l'idée de figure, de celles d'étendue et de substance. Or l'idée d'une substance qui pense n'est tirée d'aucune autre : donc elle est complète, donc elle est distincte de l'idée du corps [6].

Si l'on suppose que celle de nos pensées qui s'applique à l'idée du corps est matérielle, il faut faire la même supposition à l'égard de celle qui s'applique à l'idée de l'esprit [7].

Nos ames pourraient naître de celles de nos parens sans être pour cela matérielles [8].

[1] Lettre LVIII.

[2] Lettre XXVIII, à la fin.

[3] Méthode, quatrième partie, 1, 2; seconde Méditation 4-7; Principes de la philosophie, première partie, 8, 9; Lettres XXXVII, XXXVIII.

[4] Lettres XLVIII-LIV; *Inquisitio Veritatis*, 42-49.

[5] Sixième Méditation, 8; Réponses aux secondes Objections, 1-6; Lettre LXVII, à la fin.

[6] Lettres XLVII-LXX.

[7] Remarques sur les septièmes Objections, 75, 76.

[8] Réponses aux sixièmes Objections, 5.

Digitized by Google

La pensée peut être troublée par les organes, sans en être le produit [1].

L'ame de l'homme n'est pas triple : on ne peut la considérer comme un genre dont la pensée, la force végétatrice, et la force motrice, soient les espèces. L'ame raisonnable est la seule ame humaine, les autres ne sont que certaines dispositions des parties du corps [2].

Il y a en nous deux principes de mouvement : l'un est immatériel, c'est la substance qui pense ; la seule part qu'elle ait au mouvement de notre corps consiste en une certaine inclination de la volonté vers tel ou tel mouvement, d'après laquelle les esprits animaux se dirigent [3] : l'autre est matériel ; ce sont les esprits animaux qui venant du cœur entrent souvent dans les pores du cerveau et dans les nerfs sans la participation de l'ame [4].

Les fonctions de marcher, de manger, de respirer, procèdent de la matière et ne dépendent que de la disposition des organes [5].

### § 7. ORGANOLOGIE, OU RAPPORTS DU MORAL ET DU PHYSIQUE.

L'ame est unie à toutes les parties du corps ; elle est présente tout entière à chacune d'elle, mais c'est dans la glande pinéale qu'elle exerce plus particulièrement ses fonctions : l'ame et le corps agissent l'un sur l'autre par l'intermédiaire de cette glande [6].

L'ame ignore les mouvemens qu'elle occasione dans la glande pinéale ; c'est en voulant le résultat de ces mouvemens qu'elle les détermine : ainsi elle veut se souvenir, et par-là elle imprime à la glande le mouvement nécessaire à l'exercice de la mémoire [7].

[1] Réponses aux quatrièmes Objections, 29, et aux cinquièmes Object., 7-8.
[2] Lettre XXXII.
[3] Lettres LVIII-LXII.
[4] Lettre XXVI ; Passions de l'ame, première partie, 13-16.
[5] *Traité de l'Homme*, 1-3 ; *Traité de la Formation du fœtus*, 1-8 ; *Inquisitio Veritatis*, 50-58.
[6] Passions de l'ame, première partie, 45-50.
[7] *Idem*, 30 ; Lettre LXIII.

Digitized by Google

Les altérations qui arrivent à l'esprit peuvent s'attribuer aux altérations de la glande pinéale [1].

Les divers sentimens extérieurs et intérieurs que l'ame éprouve, tels que la couleur, le son, l'odeur, la saveur, la douleur, la faim, la soif, la bonté, l'amour, la confiance, etc., ne dépendent pas de la figure des parties visibles du cerveau, mais de la manière dont les esprits animaux pénètrent dans les pores du cerveau, qui devient ainsi l'organe du *sensus communis*, de l'imagination et de la mémoire. Les esprits coulent du cerveau dans les nerfs qu'ils disposent à servir d'organes aux sens extérieurs, et dans les muscles qu'ils enflent et rendent propres à mouvoir les membres [2].

Les passions ont leur siége dans le cœur quand elles affectent le corps, et dans le cerveau quand elles affectent l'ame: elles excitent l'ame à vouloir certaines actions, et elles disposent le corps aux mouvemens nécessaires à ces actions [3].

Quand les esprits enflent pleinement le cerveau, ils constituent l'état de veille; et quand ils ne l'enflent qu'à moitié, l'état de rêve [4].

La sensation n'a lieu que dans le cerveau, c'est ce que prouve l'exemple de ceux qui ressentent de la douleur dans les membres qu'ils ont perdus [5].

Les facultés de sentir et d'imaginer n'appartiennent à l'ame qu'en tant qu'elle est jointe au corps; sans le corps, l'ame ne posséderait que l'intellection pure [6].

Les souvenirs de la mémoire physique s'expliquent par les traces imprimées dans le cerveau : les esprits animaux ayant plus de facilité à repasser sur ces traces qu'à en dessiner de nouvelles, de même qu'un linge se plie plus aisément dans ses premiers plis [7].

Les figures ou espèces qui servent à la mémoire résident

[1] Lettre LXV.

[2] *Traité de l'Homme*, 7-30-33; *Traité de la Formation du fœtus*, 8; Passions de l'ame, première partie, 33.

[3] Passions de l'ame, première partie, 30-40; Lettre XXXII.

[4] *Traité de l'Homme*, 34.

[5] Lettre LIX.

[6] Lettres XXX-XLI.

[7] Lettre XLVIII.

Digitized by Google

principalement dans le cerveau, mais quelquefois aussi dans les autres parties du corps [1].

L'agitation des esprits animaux peut troubler les cerveaux faibles, mais elle échauffe les forts et les porte à la poésie [2].

La passion de l'ame et l'action du corps sont tellement jointes ensemble, que si l'une revient elle ramène l'autre [3].

Cependant les signes extérieurs qui correspondent aux passions peuvent être produits par des causes physiques; par exemple, la rougeur du visage peut venir de la honte ou de la chaleur du feu [4].

Les pensées agissent sur le corps comme le corps sur les pensées : la santé procure la joie et la joie procure la santé [5]. Pour éviter la maladie il suffit de se persuader que l'architecture de nos corps est si forte qu'on ne peut pas aisément tomber malade et qu'il est facile de se remettre par les forces de la nature, surtout lorsqu'on est jeune [6].

De ce que l'ame et le corps sont distincts, il n'en résulte pas que l'homme soit un pur esprit : l'ame et le corps sont unis substantiellement [7].

Il est difficile de concevoir en même temps la distinction et l'union de l'ame et du corps : l'ame se conçoit par l'entendement pur; l'étendue, la figure et le mouvement par l'imagination, et l'union de l'ame et du corps par les sens. Il faut donc les comprendre à la fois comme deux choses et comme une seule, et prêter à la pensée une étendue pénétrable, qualité qui est refusée à l'étendue matérielle [8].

### § 8. DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

L'ame raisonnable ne peut dériver de la puissance de la matière; elle est indépendante du corps; et comme on ne

[1] Lettres LXIII, LXIV-LXVI.
[2] Lettre XVI.
[3] Passions de l'ame, seconde partie, 136.
[4] Lettre IX.
[5] Lettre XII.
[6] Lettre XIII.
[7] Réponses aux quatrièmes Objections, 27, 28.
[8] Lettre XIX.

Digitized by Google

voit pas de cause qui la détruise, on est naturellement porté à la juger immortelle [1].

Pour concevoir l'immortalité de l'ame, il suffit de bien concevoir la pensée en tant que distincte du corps : ce dernier est une substance divisible, la première une substance indivisible. Les substances sont incorruptibles, à moins que Dieu ne leur retire son concours : le corps pris en général, c'est-à-dire comme étendue, est donc incorruptible aussi bien que l'ame; mais il a certaines configurations qui peuvent changer, l'ame n'a point de configurations. Quoiqu'elle veuille différentes choses, elle ne devient pas autre pour cela; elle reste donc immuable [2].

### § 9. APPENDICE DE LA PSYCHOLOGIE. — DE L'AME DES BÊTES.

Les impressions extérieures ne produisent chez l'animal ni sentiment ni imagination, mais de purs mouvemens [3].

Les brutes voient et sentent, mais sans avoir conscience de leur vision et de leur sentiment.

Leur ame consiste dans le sang que le cœur échauffe et change en esprits animaux [4].

Les brutes ne sont que des automates mieux faits que ceux qui sortent de la main des hommes : ils ne répondent ni par geste ni par parole aux questions qu'on leur adresse [5].

Le mouvement chez elles n'a qu'un principe matériel : les esprits animaux qui passent du cerveau dans les nerfs et enflent les muscles [6].

Si elles nous imitent ou nous surpassent, c'est dans les actions qui ne sont pas conduites par notre pensée; comme dans les mouvemens involontaires, et dans les passions qui n'ont pas besoin du concours de l'intelligence.

L'homme est le seul qui use de la parole ou du signe, pour faire entendre autre chose que ses passions.

[1] Méthode, cinquième partie, 10.
[2] Abrégé des six Méditations par Descartes, 4.
[3] Lettre XLI.
[4] Lettres LIX, LX.
[5] Lettre LIV, n° 6; Réponses aux quatrièmes Objections, 30-32, et aux sixièmes Objections, 6.
[6] Lettre XXVI.

Digitized by Google

La régularité même des actions de la bête prouve qu'elle agit comme une machine.

Si les bêtes pensaient, elles auraient une ame immortelle [1].

---

## CHAPITRE II. — LOGIQUE.

### § 1er. DU FONDEMENT DE LA CERTITUDE.

Nous devons rejeter, au moins une fois dans notre vie, toutes les opinions que nous avons précédemment reçues, afin d'en faire une revue complète; et il faut comprendre dans ce doute non-seulement les opinions fausses, mais encore les opinions incertaines [2].

Révoquer en doute n'est pas affirmer le contraire des choses dont nous doutons, ni par conséquent se mettre en contradiction avec soi-même [3].

Les vérités pratiques doivent être exceptées du doute philosophique [4].

Nous ne nous tromperions jamais, si nous ne donnions notre assentiment qu'aux idées claires et distinctes [5].

Les choses que je conçois clairement comme distinctes, sont distinctes en effet [6].

Du connaître on peut conclure l'être : toute la réalité, qui n'est que par représentation dans les idées, doit être en acte ou en puissance dans leurs causes; car il n'y a rien dans l'effet qui ne se trouve à un plus haut degré dans la cause [7].

[1] Lettres XXIV-XXVI.

[2] Méthode, seconde partie, n° 2 ; première Méditation, 1 ; Principes de la philosophie, première partie, 1-3 ; *Inquisitio Veritatis*, 22, 23.

[3] Remarques sur les septièmes Objections, 10.

[4] Méthode, troisième partie, 2-7 ; Réponses aux secondes Objections, 40, et aux quatrièmes Objections, 65-68 ; Remarques sur les septièmes Objections, 1 ; Lettres LIV-LXII.

[5] Méthode, quatrième partie, 3 ; Principes de la philosophie, première partie 42-47; Lettres sur les Instances de Gassendi, n° 10 ; troisième et quatrième Méditations.

[6] Sixième Méditation, 8 ; Réponses aux secondes Objections, 1-6 ; Lettre LXVII, à la fin.

[7] Troisième et quatrième Méditations ; Réponses aux secondes Objections, 9-11 ; Remarques sur les septièmes Objections, 49.

Digitized by Google

La différence de certitude entre deux vérités ne dépend pas du nombre de ceux qui connaissent l'une ou l'autre, mais de la préférence que donnent à l'une ou à l'autre ceux qui les connaissent toutes les deux [1]. Une preuve affirmative vaut plus que mille preuves négatives [2].

La certitude relative aux existences extérieures n'appartient qu'à l'intellection pure, lorsqu'elle a des perceptions évidentes [3].

Les sens extérieurs ne nous font connaître aucune réalité hors de nous, mais seulement des sentimens en nous [4].

Les idées de lumière, de son, d'odeur, de saveur ne nous révèlent que du bien à rechercher ou du mal à éviter, mais non des réalités extérieures [5]. Que le soleil soit de telle ou telle grandeur, de telle ou telle figure, qu'un corps soit à telle distance, ce ne sont point les sens, mais l'entendement pur qui porte ces jugemens [6].

Toute la certitude vient donc de la clarté ou de l'évidence de l'idée : affirmer qu'une vérité ne peut être connue qu'à l'aide de l'Écriture-Sainte c'est affirmer que la raison peut comprendre le contraire de ce qu'enseigne l'Écriture [7].

La règle de la vérité n'est pas le consentement universel, mais la lumière naturelle. Sans doute tous les hommes ayant cette lumière devraient avoir les mêmes notions, mais ils ne font pas tous un bon usage de cette lumière, et de là vient leur dissentiment. Du reste, la vérité est indéfinissable : si nous avons des moyens pour examiner une balance avant de nous en servir, nous n'en avons pas pour juger la vérité, car la règle dont nous nous servirions n'aurait de valeur elle-même que comme vérité [8].

L'erreur provient de ce que notre entendement n'étant pas infini, la volonté qui nie et affirme en dépasse les limites.

[1] Réponses aux cinquièmes Objections, 57.
[2] Réponses aux Instances de Gassendi, 13.
[3] Principes de la philosophie, préface, 5, 6, et première partie, 4.
[4] Principes de la philosophie, première partie, 71.
[5] Sixième Méditation, 10-12.
[6] *Ibid.*, 14.
[7] Lettre XXXVIII, art. 4.
[8] Lettre sur l'ouvrage d'Herbert, après la lettre LXII. Voyez tome IV, p. 279.

Digitized by Google

Nous ne nous tromperions jamais, si notre volonté ne s'appliquait qu'aux choses que nous concevons clairement [1].

Cependant il serait possible qu'un malin génie nous trompât dans l'évidence même; nous ne pouvons donc nous reposer sur elle, que parce que nous savons que Dieu existe, qu'il n'est pas trompeur et qu'il ne peut permettre que nous soyons déçus par l'évidence [2]. Si le sceptique connaissait la véracité divine, il ne douterait pas des vérités géométriques [3]. Quant à l'athée il ne possède pas la vraie science des mathématiques parce qu'il ignore s'il n'est pas trompé par l'évidence elle-même [4].

Cependant la connaissance de l'existence de Dieu ne nous est pas nécessaire pour admettre les vérités évidentes, au moment même où nous les concevons avec clarté, mais seulement lorsque nous avons oublié les raisons qui nous ont fait admettre tel ou tel principe et que nous voulons en tirer des conséquences [5].

### § 2. DES CHOSES QUE NOUS CONNAISSONS AVEC CERTITUDE.

La maxime de l'école : *Impossibile est idem esse et non esse* ne peut nous faire saisir par elle-même aucune existence, car pour la prononcer il faut que nous ayons déjà connu un être quelconque [6].

La première existence que nous saisissions, c'est la nôtre [7].

*Je pense, donc je suis* n'est pas la conclusion de ce prin-

[1] Troisième Méditation, 6 ; quatrième Méditation, 7-14; Réponses aux cinquièmes objections, 49 ; aux Instances de Gassendi, 2, 3 ; Principes de la philosophie, première partie, 31-38 ; *Regulæ ad directionem ingenii*, 85-88 ; Lettres XLV-LXII.

[2] Troisième Méditation, 1-4 ; Principes de la philosophie, première partie, 5-29, 30.

[3] Lettre LXII, n° 13.

[4] Réponses aux secondes Objections, 23, 24, et aux sixièmes Objections, 7.

[5] Réponses aux secondes Objections, 22 ; aux quatrièmes Objections, 63 ; Lettre XXXI.

[6] Lettre LI.

[7] Méthode, quatrième partie, 1, 2 ; seconde Méditation, 4-7 ; Principes de la philosophie, première partie, 6, 7 ; *Inquisitio Veritatis*, 34-41.

Digitized by Google

cipe : Tout ce qui pense existe, c'en est au contraire l'origine [1].

La certitude de la pensée est la seule qui soit antérieure à la certitude de l'existence en général; tout autre principe est postérieur [2].

Nous possédons aussi une notion claire de l'étendue, de la grandeur, du nombre, de la figure, de la situation, du mouvement et de tous les objets de la géométrie, et enfin de toutes les notions de l'intellection pure [3].

Quant aux idées que nous avons de la lumière, de l'odeur, du son, de la saveur, etc., ces idées nous indiquent clairement certain bien ou certain mal en nous-mêmes, mais très confusément une existence extérieure [4].

Nous n'avons pas seulement l'idée de l'étendue, de la grandeur, etc. en général; nous pensons de plus qu'il y a tel corps particulier qui est à telle distance, qui a telle grandeur et qui est la cause des sentimens de couleur, de son, d'odeur, etc., que nous éprouvons en nous, et nous pensons de plus que nous avons un corps qui nous est plus étroitement lié que les autres. Comment arrivons-nous à la certitude sur ce double sujet?

1° L'existence des corps particuliers nous est prouvée par la faculté d'imaginer, de sentir, de changer de lieu, de prendre diverses situations, etc., qui implique l'étendue, et par conséquent une substance différente de moi.

Joignons à cela l'inclination que nous avons à croire que les idées de la faculté de sentir viennent des corps et non pas de Dieu, ni d'une autre nature plus noble que les corps; inclination à laquelle nous devons nous fier, parce que Dieu, de qui nous la tenons, n'est pas trompeur [5].

2° Quant à l'existence de mon propre corps il n'y a rien que ma nature m'enseigne plus expressément, ni plus sen-

[1] Réponses aux secondes Objections, 22, et aux Instances de Gassendi, 6.
[2] Lettre LIV, n° 3.
[3] Cinquième Méditation, 1, 2; sixième Méditation, 9.
[4] Sixième Méditation, 10-12; Principes de la philosophie, première partie., 71.
[5] Sixième Méditation, 8, 9; Principes de la philosophie, seconde partie, 7; Lettre XXXVIII.

Digitized by Google

siblement que la possession d'un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger et de boire quand j'ai les sentimens de la faim et de la soif : et de plus les sentimens de la douleur, de la couleur, de l'odeur, etc., ne peuvent procéder de l'ame en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue [1].

Mais puisque nous avons les mêmes idées pendant le songe que pendant l'état de veille, comment distinguerons-nous dans quels cas nous rêvons, et dans quels cas nous sommes éveillés ? 1° Les idées du songe ne sont ni si évidentes, ni si entières, que celles de l'état de veille [2] ; 2° nous ne pouvons lier par la mémoire les idées du songe à toute la suite de notre vie : c'est donc l'accord des sens de la mémoire et de l'entendement qui nous fait distinguer l'état de veille de l'état de sommeil, et qui produit la certitude relativement à l'existence de tel ou tel corps particulier [3].

### § 3. DE LA MÉTHODE OU DE L'ORDRE A ÉTABLIR DANS NOS PENSÉES POUR LA DÉCOUVERTE DE LA VÉRITÉ ET L'AVANCEMENT DES SCIENCES.

Les hommes sont égaux par les dons naturels de l'intelligence, ils ne diffèrent que par la manière dont ils les mettent à profit [4].

Le premier soin à prendre est de sortir des questions purement spéculatives, et de s'appliquer aux questions pratiques, comme par exemple à celle de savoir le parti que l'on peut tirer de l'action du feu, de l'eau, de l'air, etc. [5].

Nous devons ne pas nous contenter des notions que nous acquérons par les sens, par l'entretien des autres hommes, ou par les livres, mais y joindre nos propres méditations [6].

Les sciences peuvent se tirer des connaissances vulgaires

[1] Sixième Méditation, 11, 12 ; Principes de la philosophie, seconde partie, 2.
[2] Méthode, quatrième partie, 7, 8.
[3] Sixième Méditation, 23.
[4] Méthode, première partie, 1.
[5] *Idem*, sixième partie, 1, 2.
[6] Principes de la philosophie, préface, 4.

Digitized by Google

ou des phénomènes rares et curieux : on doit commencer par celles qui ont la première origine [1].

Toute science a pour but la recherche des causes par les effets, des effets par les causes, du genre par les espèces, des espèces par le genre, du tout par les parties, des parties par le tout [2].

Le syllogisme est inutile pour la découverte de la vérité, il ne sert qu'à transmettre aux autres les vérités déjà découvertes [3].

Le raisonnement ne doit pas travailler sur des mots, mais sur les choses signifiées par ces mots [4].

Dans les sciences physiques ou naturelles nous ne devons pas nous occuper de la recherche des causes finales; il faut réserver ce sujet à la morale [5].

Il est bon de mener toutes les sciences de front, car elles s'éclairent les unes par les autres [6].

Les préceptes les plus importans à suivre sont les suivans:

Recueillir les vérités les plus vulgaires avant d'aborder une recherche spéciale [7];

Ne s'occuper que des objets sur lesquels on peut acquérir la certitude; bannir l'autorité et l'hypothèse, pour s'en tenir à l'évidence d'intuition ou de déduction [8]: par intuition il ne faut entendre ni les sens ni l'imagination, mais l'intellection pure [9];

Diviser la difficulté en autant de parties qu'il est nécessaire [10]; faire des énumérations complètes, et des divisions [11];

Ramener les propositions complexes à des propositions

[1] *Inquisitio Veritatis*, 12.
[2] *Regulæ ad directionem ingenii*, 95.
[3] Méthode, seconde partie, 5, 6; *Inquisitio Veritatis*, 7.
[4] Réponses aux troisièmes Objections, 23.
[5] Quatrième Méditation, 5; Lettre LXII, n° 10.
[6] *Regulæ ad directionem ingenii*, 1.
[7] *Idem*, 31-33.
[8] Méthode, seconde partie, 7; *Regulæ ad directionem ingenii*, 5-11; Lettre XXXV.
[9] *Regulæ ad directionem ingenii*, 12-14.
[10] Méthode, seconde partie, 8.
[11] *Regulæ ad directionem ingenii*, 34-43; Méthode, seconde partie, 10.

Digitized by Google

simples, et de celles-ci remonter aux premières [1]; concentrer notre esprit sur les choses les plus faciles, jusqu'à ce que nous nous soyons accoutumés à percevoir la vérité [2]; aller du simple au composé, conduire ses pensées par ordre, et enchaîner les uns aux autres les objets qui ne se suivent pas naturellement [3]; nous arrêter si nous rencontrons un point que nous ne puissions comprendre, et sonder les limites de l'esprit humain [4];

Parcourir plusieurs fois d'un seul coup-d'œil toute la série des conséquences depuis le principe jusqu'à la dernière [5];

Recommencer les découvertes déjà faites, principalement celles qui manifestent l'emploi d'une méthode d'invention [6];

Si nous avons à comparer des grandeurs il faut ramener leurs dimensions à une mesure commune, par des figures qui consisteront en des points pour les quantités discrètes, et en des lignes pour les quantités continues [7]; tracer ces figures et les offrir aux sens, et abréger celles qui se rapportent à des élémens moins importans dans le problème [8].

On pourrait inventer une écriture idéologique pour toutes les pensées, comme on l'a fait déjà pour l'arithmétique et la musique; il faudrait pour cela faire l'analyse de toutes les idées simples, et leur appliquer des signes qui imitassent dans leurs combinaisons celles de nos pensées [9];

Si nous nous occupons d'une classification en genres et espèces, attachons-nous aux caractères essentiels, et faisons en sorte que les parties de la division soient à peu près équilibrées [10];

Lorsqu'au lieu de nous proposer nous-mêmes un sujet de recherche nous acceptons une question posée par un

[1] *Regulæ ad directionem ingenii*, 23, 24 et 81-86.
[2] *Idem*, 55-60.
[3] Méthode, seconde partie, 9.
[4] *Regulæ*, etc., 44-54.
[5] *Idem*, 66-70.
[6] *Idem*. 62-65.
[7] *Idem*. 110-121; Méthode, seconde partie, 11-13.
[8] *Regulæ*, 127-132.
[9] Lettre XLVI.
[10] Lettre XXXIII.

Digitized by Google

autre, il faut la ramener à son expression la plus simple, la diviser en autant de parties qu'il est possible, tâcher de bien pénétrer le sens des mots, et ne pas aller au-delà ni rester en deçà de ce qui est demandé [1].

Ordre dans lequel nous devons disposer nos objets d'étude : la distinction de l'ame et du corps; les facultés de l'ame raisonnable; l'existence de Dieu, le monde, la certitude des connaissances; les œuvres de l'industrie humaine, celles de la nature; les cieux, les rapports entre les choses sensibles et les choses intellectuelles, les rapports des unes et des autres avec Dieu; l'immortalité et l'avenir des créatures, la logique appliquée à l'avancement des sciences, et enfin la morale [2].

L'analyse est la méthode de découverte; elle est aussi une méthode de transmission applicable à la métaphysique, et c'est celle qu'on a suivie dans les Méditations: cependant on peut aussi appliquer à la métaphysique la synthèse ou la méthode de transmission employée par les géomètres [3].

---

## CHAPITRE III. — MORALE.

### § 1. MORALE PROVISOIRE.

Avant de rechercher philosophiquement les règles de la morale, on peut provisoirement observer les préceptes qui suivent :

1° Garder la religion dans laquelle on est né; se conformer aux lois et coutumes du pays où l'on habite, et aux opinions des plus sages, sans engager en aucune façon sa liberté;

2° Demeurer fidèle au plan de conduite qu'on s'est tracé;

[1] *Regulæ ad directionem ingenii*, 97-109.

[2] *Idem*, 21; *Inquisitio Veritatis*, 12-21. Il y a dans la Méthode, cinquième partie, 1, 2, un plan d'étude un peu différent de celui-ci; mais il est moins complet, et il se trouve dans un ouvrage antérieur aux Règles pour la direction de l'esprit et à la Recherche de la Vérité par la lumière naturelle : nous avons dû préférer la dernière expression de la pensée de Descartes sur ce sujet.

[3] Réponses aux secondes Objections, 46-93.

On trouvera au lieu indiqué un exemple des Méditations mises en synthèse.

Digitized by Google

3° Se persuader qu'on peut se maîtriser soi-même, mais non pas la fortune;

4° Consacrer sa vie à la culture de sa raison[1].

§ 2. MORALE DÉFINITIVE.

Il n'y a de vrai bien que celui qui reste en notre pouvoir: d'après cela le souverain bien consiste dans la ferme volonté de bien faire et dans la satisfaction qu'elle produit. Tous les autres biens sont hors de notre puissance[2].

Pour acquérir la béatitude, c'est-à-dire le contentement d'esprit, il faut: 1° nous efforcer de connaître ce qui est bien; 2° prendre la résolution de l'exécuter[3].

La connaissance de la bonté de Dieu, de l'immortalité de l'ame et de la grandeur de l'univers, tel est le fondement de la morale. Nous apprenons par-là que nous devons préférer à notre propre intérêt celui de la famille, de l'État et du monde entier, et nous goûtons ainsi, même au sein du sacrifice, le contentement de l'esprit[4].

La gaieté vient d'une passion satisfaite et ne touche que la superficie de l'ame; le contentement de l'esprit dérive des perfections que nous acquérons par notre volonté, et pénètre à une plus grande profondeur. Ceux qui rapportent tout à eux-mêmes ne jouissent que des biens qui leur sont particuliers, ceux qui se dévouent pour les autres partagent la félicité d'autrui; les maux étrangers mêmes leur sont une occasion de jouissance, car la compassion est une vertu qui nous procure la satisfaction intérieure. Il est difficile d'arrêter jusqu'à quelle limite précise nous devons nous intéresser au bien public, mais l'exactitude n'est pas ici fort nécessaire[5].

Même par intêret personnel, nous devrions servir nos semblables, car nous nous procurons ainsi leurs services. Si l'on réussit en nuisant c'est par exception[6].

[1] Méthode, troisième partie, 1, 2.
[2] Lettre I.
[3] Lettres II et IV.
[4] Lettres V-XX.
[5] Lettre VI.
[6] Lettre VIII.



Digitized by Google

La vertu rend l'ame contente, malgré les disgraces de la fortune. Envisageons les événemens de ce monde comme les scènes d'une comédie dont nous sommes spectateurs, et songeons à l'immortalité qui nous attend. Une grande ame jouit de la douleur corporelle, comme d'une épreuve dont elle triomphe; et si le malheur de ses amis l'afflige, elle trouve une compensation dans la joie de remplir ses devoirs à leur égard [1]. La mort de Charles Ier est plus glorieuse, plus heureuse et plus douce que celle qu'on attend dans son lit [2].

Il n'est pas nécessaire de rejeter entièrement les biens du corps, mais seulement de leur préférer ceux de l'ame. Il faut non se dépouiller des passions, mais les soumettre à la raison [3].

La vertu tient le milieu entre deux passions extrêmes: ainsi entre la témérité et la lâcheté se place le vrai courage, entre la prodigalité et l'avarice se trouve la libéralité, entre la superstition et l'impiété brille la piété véritable [4].

Nous devons nous tenir plus en garde contre la haine que contre l'amour [5].

Le moyen de remédier à nos passions est: 1° d'arrêter les mouvemens du corps qu'elles tendent à déterminer [6]; 2° de considérer les raisons contraires à celles qu'elles nous font valoir [7]; 3° de distinguer les choses qui dépendent de nous de celles qui n'en dépendent pas, de nous rappeler que la vertu est seule en notre puissance, et de regarder comme impossibles les biens qui ne sont pas en notre pouvoir [8]; 4° de nous préparer à tout événement [9]; 5° de détourner nos sens et notre imagination des déplaisirs de cette vie, et

[1] Lettre XVII.
[2] Lettre XVI.
[3] Lettres IV-VII-IX-XVII.
[4] Épître à la princesse Élisabeth, en tête des Principes de la philosophie; Passions de l'ame, 190; Lettres XXXI XLII.
[5] Lettre XXII.
[6] Passions de l'ame, troisième partie, 211.
[7] *Idem*, 212; Lettres XV-XLIII.
[8] *Idem*, seconde partie, 142; Lettre LIV, n° 2.
[9] Lettre IX.

Digitized by Google

de ne les considérer que par le seul entendement [1]; 6° enfin de substituer aux passions la joie intellectuelle qui est dégagée du trouble des sens [2].

Quand c'est la passion qui nous entraîne, la faute, pour être involontaire, n'en est pas moins blâmable [3].

Si nous voyions clairement qu'une action fût mauvaise, nous ne la commettrions pas; il suffit donc de voir confusément le mal pour qu'il y ait péché à le commettre [4].

Comme il y a plus de biens que de maux en cette vie; comme nous devons mépriser les choses qui sont hors de nous pour nous en tenir à celles qui dépendent de notre volonté, c'est-à-dire à la vertu, et que le contentement d'esprit qui en est la suite peut nous rendre heureux sur la terre, au milieu des plus vives douleurs, et que rien ne nous assure du bonheur de la vie à venir, le suicide est le fruit d'une erreur [5].

§ 3. POLITIQUE.

Les devoirs du prince sont les suivans :

N'employer l'artifice qu'envers l'ennemi;

Tenir sa parole envers les alliés, à moins qu'elle ne puisse nous ruiner entièrement;

Contracter alliance principalement avec des princes plus faibles que soi, parce qu'ils sont plus fidèles à leurs engagemens;

Abaisser les grands qui voudraient troubler l'État;

Gagner l'amour et le respect du reste de ses sujets;

Rester immuable dans ses résolutions, car la pire des réputations est celle de l'inconséquence;

Demeurer toujours homme de bien;

Ne pas essayer de convertir brusquement à la raison, mais répandre peu à peu les lumières par des écrits et des prédications [6].

[1] Lettre XIV.
[2] Passions de l'ame, seconde partie, 148, et troisième partie, 212; Lettre LIV.
[3] Lettre VII.
[4] Lettre XLVIII.
[5] Lettres VI, VII, VIII.
[6] Lettre XI.



Digitized by Google

## CHAPITRE IV. — THÉODICÉE.

### § 1. PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

*Première preuve.* J'ai en moi l'idée de l'infini; il doit y avoir dans la cause de cette idée autant de réalité actuelle qu'il y a de réalité représentative ou objective dans l'idée d'infini : or la cause de cette idée ne peut être moi-même, puisque je suis fini [1].

La faculté que j'ai d'ajouter toujours au plus grand des nombres ne peut venir que d'un être plus parfait que moi [2]. La faculté d'amplifier les attributs que nous donnons à Dieu ne peut nous venir que de Dieu lui-même [3].

Les preuves prises des effets pour démontrer l'existence de Dieu n'ont de valeur que si l'on y joint l'idée primitive de l'infini [4].

L'idée de l'infini ne peut nous être venue par tradition; en effet, à quelle source nos pères l'auraient-ils puisée [5]?

Elle n'est point une fiction de notre esprit, car nous ne pouvons la changer à notre gré, et elle est conçue de la même manière par tous ceux qui veulent y donner leur attention [6]. Il n'y a personne qui n'ait en soi la faculté de connaître Dieu; mais plusieurs passent leur vie sans se représenter distinctement cette idée : c'est ce qui est arrivé aux païens [7]. On peut éclaircir l'idée de Dieu, mais non rien y ajouter [8].

*Seconde preuve.* L'existence et surtout la conservation d'un être qui possède l'idée de l'infini ne peut provenir que d'un Dieu véritablement infini, car il doit y avoir dans la cause autant de réalité que dans l'effet; et si l'on peut sup-

[1] Méthode, quatrième partie, 4; troisième Méditation, 7-19; Lettre XXXVII.
[2] Réponses aux secondes Objections, 18-21.
[3] Réponses aux cinquièmes Objections, 28-38.
[4] Lettre XLVIII.
[5] Réponses aux secondes Objections, 12.
[6] *Idem*, 15-17.
[7] Lettre L.
[8] Réponses aux cinquièmes Objections, 39-43.

Digitized by Google

poser une série de causes à l'infini, quand il s'agit de causes créatrices, on ne peut faire la même supposition quand il s'agit d'une cause conservatrice dont l'action est continue [1].

*Troisième preuve.* L'idée d'un Être parfait comprend nécessairement l'existence de cet Être. L'existence ne fait pas partie, par exemple, de l'essence du triangle, mais elle fait partie de l'essence de Dieu [2].

### § 2. DES ATTRIBUTS DE DIEU.

Dieu est créateur; peut-être au commencement n'a-t-il donné au monde que la forme de chaos, et lui a-t-il imprimé des lois qui, en agissant avec le concours divin, ont peu à peu réalisé les formes que nous voyons aujourd'hui [3]. Les ames sont créées de Dieu: il n'y a aucun rapport entre l'acte matériel par lequel nos parens nous ont engendrés et la production d'une substance qui pense [4]. Dieu est l'auteur des vérités éternelles comme cause efficiente; il lui était libre de faire que les propositions géométriques ne fussent pas vraies: pour les produire, il n'a eu qu'à les entendre et à les vouloir [5].

Dieu est conservateur; son concours continuel est nécessaire pour la conservation du monde [6]: une substance, pour continuer d'exister, peut se passer des autres choses créées, mais elle ne peut se passer de Dieu [7]. Dieu se conserve lui-même; et cette conservation étant une création perpétuelle, on peut dire qu'il est à lui-même sa propre cause [8].

Dieu est infini quant à l'espace: l'ubiquité de Dieu n'est pas une étendue composée de parties distinctes, mobile, li-

[1] Troisième Méditation, 20, 21; Réponses aux premières Objections, 5, et Lettre XXXI.

[2] Méthode, quatrième partie, 4; cinquième Méditation, 3-5.

[3] Méthode, cinquième partie, 3.

[4] Lettre LII, n° 8.

[5] Réponses aux cinquièmes Objections, 52-55; Lettres XLV-XLVII, XLVIII-LXXI.

[6] Réponses aux cinquièmes Objections, 35, 36.

[7] Lettre LXII, n° 7.

[8] Réponses aux premières Objections, 6-8.

Digitized by Google

mitée, mesurable, impénétrable comme celle du corps [1]. Dieu et les anges ont une étendue de puissance et non de substance. Dieu n'est partout que relativement à sa puissance, relativement à son essence il n'est nulle part [2]; ou du moins si l'essence de Dieu est partout présente, ce n'est pas à la manière des choses étendues [3].

Dieu est parfait: j'entends par une substance infinie un être ayant toutes les perfections, par conséquent un être positif et non pas négatif [4].

De la perfection divine dérivent les attributs suivans: Dieu est unique; une cause conservatrice ne peut admettre avant elle une série infinie de causes [5] et l'indivisibilité est une des perfections de Dieu [6]. Il est éternel: 1° parce que le progrès des causes à l'infini est impossible, comme nous venons de le dire; et 2° parce que ce serait une imperfection en Dieu de pouvoir se priver de sa propre existence [7]. Il est souverainement puissant et indépendant, il n'est soumis ni à la loi du bien, ni à la loi du vrai; ce n'est pas parce que Dieu a vu qu'il était bien de créer le monde qu'il l'a voulu, mais c'est parce qu'il l'a voulu que cela a été bien: et c'est parce qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, que cela a été vrai [8]; il est la cause même des actions qui proviennent de notre volonté: toutes nos pensées ont été éternellement voulues de Dieu. La prière n'obtient que ce qu'il a laissé de toute éternité au pouvoir de la prière [9]. Dieu est souverainement intelligent; la puissance de penser peut être infinie en Dieu sans diminuer en rien la nôtre [10]: en nous envoyant dans ce monde il a connu toutes les inclinations de nos volontés; il a su que notre libre arbitre nous

[1] Lettre XXVI.
[2] Lettre XXVIII.
[3] Lettre XXX, à la fin.
[4] Lettre LII, n° 4.
[5] Troisième Méditation, 21.
[6] *Idem*, 22.
[7] Lettre LXXIII.
[8] Réponses aux sixièmes Objections, 11-13.
[9] Lettre VI.
[10] Réponses aux secondes Objections, 25, 26.

Digitized by Google

déterminerait à telle ou telle action, ce qui ne détruit pas notre liberté [1].

Dieu est souverainement bon : il conduit tout à sa perfection, mais collectivement et non chaque être en particulier : les individus périssent mais l'espèce demeure et se perfectionne [2].

Dieu ne peut être trompeur, car l'erreur est un néant vers lequel l'Être souverain ne peut se porter [3]. Être sujet à l'erreur n'est pas une imperfection positive, mais une négation : nous n'avons pas à demander à Dieu pourquoi cette négation se trouve en nous. La perfection du monde consiste dans la réunion de toutes les créatures possibles, il est donc plus parfait avec un être faillible que sans lui ; et, d'ailleurs, il ne faut pas juger un être en lui-même, mais dans ses rapports avec la création [5].

Toutes les choses sont créées pour nous, en ce sens que nous pouvons en faire usage; mais elles ne sont pas créées pour nous seuls [6].

Les lois du monde ont une nécessité fondée sur la perfection divine [7].

La puissance et la bonté infinie de Dieu doivent nous empêcher de supposer des bornes à ses œuvres, à moins que l'existence de ces bornes ne nous soit d'ailleurs démontrée [8].

### § 3. DE L'AMOUR ENVERS DIEU.

Il semble, au premier abord, que nous ne puissions avoir à l'égard de Dieu ni un amour intellectuel, ni un amour sensible : en effet, notre raison ne juge pas que ses attributs puissent nous convenir; et, d'un autre côté, rien en Dieu ne s'adresse à nos sens. Mais l'idée que Dieu est un esprit

1 Lettre VIII.
2 Lettre XLV.
3 Réponses aux sixièmes Objections, 8-10.
4 Réponses aux cinquièmes Objections, 47, 48.
5 Quatrième Méditation, 4-6.
6 Principes de la philosophie, troisième partie, 3; Lettre XXIII.
7 Méthode, cinquième partie, 2.
8 Principes de la philosophie, troisième partie, 1, 2.

Digitized by Google

comme nous, et que de plus il est infini, peut nous faire éprouver une joie extrême, puisque nous aspirons à une connaissance infinie. Nous aimerons ainsi Dieu d'un amour intellectuel, et cet amour pourra nous faire éprouver un mouvement du cœur ou un amour sensible[1].

---

# SECONDE PARTIE.

## COUP-D'OEIL SUR LES OUVRAGES CONTENUS DANS LE TOME Ier.

Ce volume renferme le *Discours de la Méthode*, les *Méditations*, la partie purement philosophique des *Principes* et les *Passions de l'ame* : il comprend ainsi toute l'exposition directe que Descartes a publiée lui-même de sa doctrine; nous avons placé dans les autres volumes : 1° la Polémique, c'est-à-dire les objections contre les Méditations, et les réponses de l'auteur, qui seront mieux comprises après qu'on aura connu le corps entier de son système; 2° les Œuvres posthumes auxquelles Descartes n'a pas pu mettre la dernière main, et qui, par conséquent, ne doivent pas jouir de la même autorité que les écrits auxquels il a lui-même permis de voir le jour.

Tout homme de génie qui se livre soit à l'étude générale, de la nature physique et intellectuelle, soit à l'étude spéciale de quelqu'une des parties de cet univers, se fait une méthode qui lui est propre et à laquelle il doit ses succès dans la découverte de la vérité. Plein de reconnaissance pour les services que lui a rendus cet instrument, il veut en célébrer les mérites, ne pas le laisser périr entre ses mains, et le transmettre à ses successeurs. Telle est l'origine du *Novum Organum* de Bacon et du *Discours de la Méthode* de Descartes. C'est en se mettant à l'œuvre de la science que ces grands hommes ont vu se former peu à peu leur méthode, et qu'ils en ont connu toute la valeur. Il ne faut pas croire qu'ils

[1] Lettre XXII.

Digitized by Google

aient spéculé sur la méthode en général avant d'aborder un objet spécial de recherche. C'est en parcourant le pays qu'ils en ont dressé la carte ; de même que c'est en composant un poème qu'on se fait une poétique. Mais celui qui prendrait une rhétorique pour faire un discours ne deviendrait jamais qu'un pauvre orateur : celui qui n'aura pas assez de force intellectuelle pour se faire une méthode, saura-t-il jamais appliquer la méthode d'un autre ? Nous craignons qu'on ne se fasse un peu d'illusion sur l'utilité des logiques. Déclarerons-nous cependant tout-à-fait stériles les écrits de Bacon et de Descartes sur la Méthode? Nous ne prononçons pas une condamnation aussi absolue : en prenant soin de décrire la marche qu'ils ont suivie, ces grands hommes ont épargné à ceux qui voudront les suivre des tâtonnemens et des méprises. Mais on l'a déjà dit : celui qui ne saura pas, par ses propres lumières, découvrir les vices d'un raisonnement, ne pourra faire usage de toutes les règles du syllogisme ; nous ajoutons que celui qui ne se sera pas orienté tout seul dans la recherche des causes, dans la classification des êtres ou dans la comparaison des quantités, sera fort embarrassé des *organa* et des *méthodes*. La méthode n'est pas une science, mais un art, et il n'y a que bien peu de chose dans l'art qui soit susceptible de transmission. L'artiste se fait surtout lui-même.

Le Discours de la Méthode contient en germe toute la philosophie cartésienne : la première et la seconde partie de ce traité renferment un abrégé des règles de logique, que l'auteur a développées plus tard sous le titre de *Regulæ ad directionem ingenii*. Dans la troisième il pose les bases de sa morale, et ses lettres à la princesse Élisabeth n'ont rien ajouté de fondamental à cette théorie. La quatrième peut être considérée comme un programme des *Méditations*. Nous devons signaler cependant quelques légères différences entre les deux écrits. Ils n'amènent pas de la même manière l'idée de Dieu ; le premier de ces deux traités la fait dériver directement de l'idée du doute : J'ai l'idée de mon doute ou de mon imperfection : or l'idée d'imperfection ou de fini implique l'idée de perfection ou d'infini [1]. Le second

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, n° 4.

Digitized by Google

traité suit une autre marche : il pose d'abord la notion de notre existence, qu'il appuie sur l'évidence; et pour accepter avec sécurité l'évidence, il se demande si Dieu existe : cette question nécessite une analyse de nos idées, et au nombre de ces idées se rencontre celle de Dieu ou de l'infini dont l'auteur examine alors la nature et l'origine.

Le Discours de la Méthode ne propose que deux preuves de l'existence de Dieu : 1° l'idée d'infini qui est en moi ne peut me venir de moi-même qui suis fini, mais seulement d'un Être parfait ou de Dieu; 2° dans l'idée d'un Être parfait est comprise celle de son existence [1]. Les *Méditations* ajoutent une troisième preuve qui s'intercale entre les deux premières; elle est ainsi exprimée : l'existence d'un être qui a l'idée d'infini ne peut avoir été créée et surtout ne peut se conserver que par l'assistance d'un Dieu infini; autrement il y aurait plus de réalité dans l'effet que dans la cause. Cette addition ne nous paraît pas fort heureuse; car l'existence d'un être qui possède l'idée d'infini ne demande un Dieu pour soutien que parce que l'idée d'infini ne peut venir d'une source moindre qu'elle-même. Cette preuve rentre donc dans la première, qui consistait à rechercher l'origine de l'idée d'infini; et nous pensons que Descartes a pris pour deux preuves ce qui n'en fait réellement qu'une.

Dans le premier traité, l'auteur rencontre l'infini pour ainsi dire sans s'y attendre. Il arrive à Dieu sans l'avoir cherché; mais quand il a trouvé cette lumière, il la retourne pour en éclairer toute la route qu'il vient de parcourir, et il prête à l'évidence qui lui a suffi jusqu'ici le secours de la véracité divine : puisque Dieu existe, dit-il, toutes nos idées claires nous viennent de lui, et nous aurons raison de nous y confier. Dans le second, l'évidence ne suffit pas à Descartes et il se met à la recherche de Dieu comme à celle d'une baguette magique qui va transformer le doute en certitude; mais il s'enferme lui-même en un cercle vicieux : car, ainsi que le demandent ses adversaires, n'est-ce pas en vertu de l'évidence qu'il admettra l'existence de Dieu ?

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, 4, 5.

Digitized by Google

Enfin le Discours de la Méthode fondait la réalité des objets extérieurs et la distinction de l'état de veille d'avec l'état de rêve sur ce que les idées sont plus claires et plus complètes pendant le premier que pendant le second. Les *Méditations* ne se contentent plus de cette différence de clarté; elles demandent encore que la mémoire puisse lier telle ou telle idée avec toute la suite de notre vie, et c'est à ce titre qu'elles la regardent comme une idée de l'état de veille. Il résulte de là que si nous rêvons qu'une personne qui dort dans la même chambre que nous prend la parole et nous entretient des mêmes choses que pendant la journée précédente, il nous sera à jamais impossible de distinguer ce rêve d'avec nos perceptions de la veille; car notre mémoire pourra très bien lier ce discours à toute la suite de notre vie. Nous croyons que la Méthode, en plaçant la différence de la veille et du songe dans une différence de clarté, était plus voisine de la vérité, c'est-à-dire de cette distinction spontanée, irréfléchie et tout-à-fait *sui generis*, que tout homme, même le plus grossier, établit entre ses perceptions réelles et ses rêves.

En résumé, si l'on excepte la manière un peu factice dont notre illustre philosophe amène l'idée d'infini dans son Discours de la Méthode, et il reconnaît lui-même ailleurs que l'idée du fini est contemporaine de celle de l'indéfini et non pas de celle de l'infini, nous préférons de beaucoup la forme et le fond de la quatrième partie de la Méthode aux Méditations métaphysiques.

La cinquième partie du Discours de la Méthode est un abrégé du Traité du Monde ou de la Lumière et des traités de l'Homme et de la Formation du fœtus.

Enfin la sixième n'est qu'une sorte de plan de conduite que l'auteur se traçait à lui-même et qu'il n'a pas suivi, puisqu'il se proposait de se consacrer à la méditation solitaire et de ne plus rien donner au public.

Ainsi, à l'exception du Traité des passions, tous les écrits postérieurs de Descartes sont ébauchés dans le Discours de la Méthode, et souvent l'ébauche est supérieure à l'ouvrage complet. Descartes était donc déjà parvenu au

Digitized by Google

terme de son développement philosophique en 1637. Les treize années de vie qui lui ont été accordées de plus ne l'ont point fait avancer d'une ligne; et il n'est pas le seul philosophe qui ait été ainsi complet dès le début, et dont les ouvrages successifs n'ont été qu'une reproduction du premier.

Quatre ans après, Descartes publia ses *Méditations*. Nous n'appellerons l'attention du lecteur que sur certains points qui nous paraissent n'avoir pas été relevés dans la longue controverse excitée par cet ouvrage.

Descartes, dans le dessein de refaire toute sa philosophie et de l'appuyer sur des bases certaines, essaie de rejeter toutes ses connaissances antérieures; il s'attache à ce doute comme à la seule réalité qui lui reste, et par-là il arrive à la notion de son existence: *car douter c'est exister*. Ses adversaires lui ont reproché de démontrer l'existence par la pensée et de s'engager ainsi en un cercle vicieux, puisqu'il lui aurait fallu d'abord cette majeure: Tout ce qui pense existe; majeure qui supposait elle-même, pour être vraie, la vérité de la conséquence: je pense, donc j'existe. Mais Descartes accorde que *je pense, donc j'existe* est le principe et non pas la conséquence de l'axiome: *Tout ce qui pense existe*[1], et que tout ce qu'il a voulu dire c'est que la pensée est la forme sous laquelle nous saisissons notre existence; il ajoute encore[2] que l'argument *je pense, donc je suis* n'a pas pour but de prouver l'existence mais l'immatérialité du *moi*. Mais il dit ailleurs[3] que l'idée de respiration se présente à notre esprit avant celle de notre existence. D'après ce passage, l'idée de notre existence n'est plus la première qui nous vienne, et nous avons auparavant l'idée d'un acte quelconque de l'esprit; il n'est donc pas impossible que Descartes ait cru vraiment d'abord que nous avions l'idée de

[1] Réponses aux secondes Objections, 22, et aux Instances de Gassendi, 6.

[2] Voyez fragment, après la lettre LXXIII.

[3] Voyez lettre LIV, n° 3. S'il faut en croire l'annotateur de l'exemplaire de l'Institut (voyez l'avertissement que nous avons placé en tête des lettres), cette lettre est écrite le 12 janvier 1638, c'est-à-dire non-seulement avant la publication des Méditations, mais probablement avant que Descartes eût communiqué le manuscrit et reçu les Objections.

Digitized by Google

notre pensée avant d'avoir l'idée de notre existence, et qu'il ne se soit réformé sur ce point que d'après les observations de ses adversaires.

L'évidence qui suffisait à Descartes dans sa Méthode pour reconnaître la vérité ne lui suffit plus dans les Méditations; il a besoin de savoir que Dieu n'est pas trompeur : « car, dit-il, encore que je sois d'une telle nature que dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement je ne puis m'empêcher de la croire vraie, néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature que je ne puis pas avoir l'esprit continuellement attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens avoir jugé une chose être vraie lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. » Nous voyons ici des raisons claires qui ont d'abord déterminé l'esprit à porter un jugement; ces raisons viennent de Dieu, d'après la proposition cartésienne, puisqu'elles sont claires. Maintenant la pensée s'écarte de ces raisons et en rencontre d'autres : mais si ces raisons sont obscures, elles ne doivent pas prévaloir contre les raisons claires; et si elles sont claires, elles viennent de Dieu comme les premières, et, en conséquence, l'existence de Dieu ne peut pas nous empêcher ici de changer d'opinion, au contraire elle nous détermine au changement. L'existence de Dieu n'est donc pas plus le principe de la certitude pour les raisons que nous avons oubliées, que pour les raisons présentes; c'est une notion qui s'appuie elle-même sur l'évidence: nous persistons donc à penser que Descartes n'a fait qu'imaginer une mauvaise transition lorsqu'il a amené l'existence de Dieu comme soutien de la question de l'évidence, faute qu'il n'avait pas commise dans le Discours de la Méthode.

Dans la troisième Méditation [1] Descartes divise toutes les pensées en : 1° idées, 2° volontés ou affections, 3° juge-

[1] N° 5.

Digitized by Google

mens; mais on ne retrouve plus trace de cette division dans le reste de ses écrits. La volonté est une faculté flottante qu'il semble confondre ici avec l'affection, et que partout ailleurs il en distingue [1]; le jugement qu'il sépare ici de la volonté lui est rapporté dans tous les autres écrits de Descartes [2]: nous eussions désiré qu'en effaçant la confusion de la volonté et de l'affection il ne tombât pas dans celle du jugement et de la volonté; car s'il ne dépend pas de nous de jouir ou de souffrir, nous ne sommes pas plus maîtres de juger à notre gré.

Il partage ensuite les idées en innées, adventices et factices, et dans la suite de ses Méditations il est assez fidèle à cette division. « Dieu n'étant point trompeur, dit-il [3], il est très manifeste qu'il ne m'envoie pas ces idées (les idées des objets matériels) immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment : car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire *qu'elles partent des choses corporelles*, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie si, en effet, ces idées partaient d'ailleurs ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles, et partant il faut conclure qu'il y a des choses corporelles qui existent. » On voit bien clairement ici des idées qui *partent* des objets extérieurs et qui, en conséquence, sont réellement adventices; mais dans ses Principes et dans ses lettres [4] l'auteur regarde comme innées toutes les idées qui ne contiennent ni négation, ni affirmation; et les idées de figure, de couleur, de son, d'odeur, etc., sont conçues naturellement par l'esprit à propos des mouvemens corporels : ainsi la seule différence qui sépare les idées adventices des idées innées,

[1] Voyez quatrième Méditation tout entière; Réponses aux cinquièmes Objections, 49; Passions de l'ame, première partie, art. 17-41; Principes de la philosophie, première partie, 39; Lettres VI, XXXI, XXXII, XXXIV.

[2] Voyez aux mêmes lieux.

[3] Voyez sixième Méditation, n° 9.

[4] Voyez Principes de la philosophie, seconde partie, art. 1er; Lettre XXXVIII, n° 13; Lettre LXII, n° 12; Lettre LXIX, à la fin.

Digitized by Google

c'est que les secondes n'ont pas besoin des mouvemens corporels pour se former dans l'esprit. Mais ce qu'il appelle une idée innée n'étant que la faculté de former une idée, il faut ou que cette faculté se développe dès le premier jour, ou qu'elle ne puisse se développer que dans certaines occasions, et Descartes reconnaît lui-même que l'enfant n'a pas encore d'intellection pure [1] : il faut donc que cette faculté attende aussi l'occasion de se développer, ce qui efface de plus en plus la distinction entre les idées adventices et les idées innées.

Quant aux idées factices ce sont celles que nous formons en vertu de notre volonté, en combinant les idées que nous concevons naturellement, c'est-à-dire les idées adventices et les idées innées : Descartes n'a jamais varié sur ce point [2]; mais n'y a-t-il d'idées *factices* que celles que nous formons volontairement, et l'imagination entendue comme faculté créatrice n'est-elle pas en grande partie purement passive?

Enfin nous signalerons encore comme ayant échappé à la critique un des dogmes capitaux des Méditations, c'est la division de nos idées des objets matériels en deux classes dont l'une renferme les idées claires, et l'autre les idées confuses : la première se compose des idées de l'étendue, de la grandeur, du nombre, de la figure, de la situation, du mouvement et de tous les objets de la géométrie; dans la seconde se placent les idées de la lumière, de l'odeur, du son, de la saveur et de la résistance [3], idées que Descartes assimile à la douleur, à la faim, à la soif, en un mot à de purs sentimens intérieurs. La question est de savoir si l'étendue sans force de résistance est autre chose que l'espace pur; si cet espace peut être conçu comme ayant une figure, une situation, un mouvement. Descartes accorde la forme et la mobilité à l'étendue sans résistance; mais, pour nous, il nous est impossible de concevoir que l'espace se meuve et soit formé, et dès que nous parlons de forme et de mou-

[1] Voyez Lettre LVI.

[2] Voyez troisième Méditation, n°s 8-13; Passions de l'ame, première partie, 20.

[3] Voyez pour cette dernière la lettre

Digitized by Google

vement nous y joignons malgré nous une force impénétrable qui n'a pas besoin d'être sentie pour exister, ni même d'exclure actuellement d'autres corps du point de l'espace qu'elle occupe, mais qui est en mesure d'exercer cette exclusion quand l'occasion s'en présentera.

Quant à ceux qui regardent la solidité ou la résistance comme une qualité essentielle et absolue de la matière, refusant le même rôle à la lumière, au son, à l'odeur et à la saveur, ils sont placés sur un terrain plus défavorable encore que Descartes, et ce philosophe leur prouve très bien[1] que la solidité ou la résistance est une qualité relative, qui a du plus ou du moins; il est impossible d'avancer sur la lumière, le son, etc., une proposition qui ne soit également juste à l'égard de la résistance. Direz-vous que s'il n'y avait pas de nerfs optiques il n'y aurait pas de sensation de lumière, nous dirons que s'il n'y avait pas de nerfs tactiles il n'y aurait pas de sensation de résistance; car si la première n'est que le résultat d'une certaine vibration nerveuse, on en doit dire autant de la seconde. Si vous dites que, dans le cas où la résistance ne serait pas sentie, il y aurait toujours un corps susceptible de résister, et résistant même aux autres corps, nous dirons que, dans le cas où la lumière ne serait pas vue, il y aurait toujours au-dehors de nous une cause de vibration nerveuse qui agirait même sur les corps inanimés, bien qu'elle ne pût susciter en eux le mouvement qui est en nous la condition de la vue. Toute la matière étant réduite, dans ce système, à une force d'exclusion qui constitue la résistance, et au mouvement des particules les plus ténues qui forment la lumière, le son, l'odeur, etc., ces particules ténues et leur mouvement diffèrent en elles-mêmes des particules plus grossières qui ne se meuvent pas et qui forment la solidité : les premières sont donc aussi absolues que les secondes, et pourraient même exister sans elles ; ces particules ténues ne sont donc pas moins essentielles à la matière, à moins qu'on n'entende par matière la résistance, et nous accordons en effet qu'elles ne sont pas essentielles

[1] Voyez lettre XXVI.

Digitized by Google

à la résistance. Mais pourquoi refuser le nom de matière à des particules qui pour ne pas résister n'en existent pas moins, et qui suscitent en nous par leur mouvement une sensation tout-à-fait indépendante de la sensation de résistance. Le *moi?* réduit à la perception des sons et des couleurs les distinguerait très bien de lui-même; car si la sensation de résistance nous avait été nécessaire pour rapporter le son à une cause extérieure, comment distinguerions-nous le son dont nous nous souvenons d'avec le son que nous percevons actuellement? Ces deux modifications de nous-mêmes, savoir : le souvenir du son et la perception du son, se faisant en nous malgré nous, nous les rapporterions toutes deux à une cause extérieure, c'est-à-dire à un objet résistant, et toute la différence que nous ferions entre elles c'est que l'une nous paraîtrait un son faible, et l'autre un son plus fort; mais nous n'arriverions jamais à la distinction que fait tout homme entre un souvenir et une perception. Si donc, sans avoir besoin de toucher des cloches, nous distinguons le son que nous percevons du son dont nous nous souvenons, il est clair que nous réputons le premier objectif directement et pour lui-même, et qu'il y a là une distinction tout-à-fait semblable à celle que l'esprit établit entre la perception de résistance et le pur souvenir de résistance. Nous ne connaissons en effet, dans ce qu'on appelle matière, que des résistances, des sons, des couleurs, etc. Quant à l'étendue continue ou à la juxte apposition immédiate des parties, c'est une qualité de l'espace pur que nous prêtons gratuitement à la matière, et dont les physiciens la dépouillent, parce que la contraction, dont tous les corps sont susceptibles, leur démontre que les parties de la matière ne sont pas en contact les unes avec les autres.

Ainsi nous ne pouvons admettre avec Descartes que l'étendue pure, dépouillée de toute autre propriété, soit susceptible de forme ou de mouvement; car ce n'est là que de l'espace, et c'est improprement qu'on appellerait cette étendue un corps. Mais ce philosophe, en mettant d'un côté l'étendue pure et de l'autre la tangibilité, la couleur, le



Digitized by Google

son, l'odeur, etc., nous paraît avoir tracé une division bien plus juste que ceux qui veulent séparer la tangibilité ou la résistance d'avec les autres propriétés matérielles.

Nous n'avons rien à dire des *Principes de la philosophie.* On peut les envisager, quant à la partie métaphysique, comme une seconde édition des Méditations revue, corrigée et augmentée par l'auteur.

Nous arrivons donc aux Passions de l'ame. Laissant de côté le rapport que l'auteur établit entre l'existence de la passion et le mouvement intérieur du corps, rapport entièrement hypothétique, et assez souvent démenti par la physiologie de nos jours, nous ne nous occuperons que de la filiation établie par Descartes entre les différentes passions.

Voici l'ordre dans lequel les passions lui paraissent se produire: 1° l'admiration; 2° l'amour ou la haine; 3° le désir; 4° la joie ou la tristesse. Quand on examine la définition qu'il donne de ces différentes passions, on trouve fort difficile de distinguer l'amour d'avec le désir, et la joie et la tristesse d'avec l'amour et la haine.

Il dit, par exemple : l'amour a lieu lorsqu'il y a seulement union de volonté avec l'objet; la joie, lorsque l'union de fait se joint avec l'union de volonté [1]. Or nous demandons quelle différence, d'après cette définition, peut exister entre l'amour et le désir. Le désir, nous dit Descartes, est une passion qui regarde l'avenir [2]; mais l'amour qui n'est qu'une jonction de volonté, ne regarde-t-il pas aussi l'avenir? Descartes dit bien que la jonction de volonté qui constitue l'amour regarde le moment présent, tandis que celle du désir regarde le futur [3]; mais tant que la jonction n'est pas faite, ne se trouve-t-elle pas dans l'avenir? et n'est-ce qu'une différence de proximité dans le moment de la jouissance, qui forme la différence entre l'amour et le désir?

Quant à l'ordre chronologique que Descartes établit entre l'amour et la joie, nous accordons bien que, dans un cer-

[1] Passions de l'ame, seconde partie, 61 et 79; voyez aussi Lettre XXII.
[2] Voyez Passions de l'ame, seconde partie, 57.
[3] *Idem*, 80.

Digitized by Google

tain langage, l'amour précède la jouissance; mais pense-t-on que l'amour ait pris naissance sans une certaine émotion agréable? et si cette émotion ne porte pas le nom de plaisir, quel nom pourra-t-on lui donner? Nous en dirions autant de la succession entre la haine et le déplaisir. Nous ne croyons pas non plus que l'admiration soit la première de toutes nos passions: l'enfant a certainement joui et souffert avant de s'étonner. L'étonnement annonce déjà une certaine pratique de la vie, et une comparaison entre des choses anciennes et des choses nouvelles. Quant à cette vénération instinctive dont l'enfant honore les personnes qui l'entourent, elle n'est certainement pas la première de ses affections, et il a auparavant aimé la douceur du lait et le sourire de sa nourrice.

Nous n'insisterons cependant pas plus long-temps sur l'ordre de tous ces sentimens, qui varie suivant le sens qu'on attache aux mots; nous craindrions d'engager avec Descartes une dispute de langage, nous nous bornerons donc à proposer le nôtre sur ce sujet. Si l'enfant jouit et souffre d'abord sans avoir l'idée d'aucun objet extérieur, nous appellerons cet état plaisir et peine. S'il s'y joint la connaissance de l'objet extérieur qui le fait jouir ou souffrir, nous appellerons ce second état amour et haine. Il n'y a pas là un élément sensible de plus que dans le premier cas, mais seulement un élément intellectuel qui n'était pas d'abord intervenu. Ainsi l'amour que j'ai pour une fleur n'est autre chose que la connaissance que cette fleur m'est agréable; si maintenant il arrive que l'objet qui m'est agréable soit absent, le déplaisir que je puis éprouver de cette absence est ce que j'appelle désir. Ainsi, aimer c'est connaître la cause d'un plaisir; désirer ce n'est pas seulement connaître l'absence de cette cause, mais c'est souffrir de cette absence connue. Le plaisir et la souffrance pure n'implique pas l'idée de quelque chose au-dehors de nous, aimer et désirer implique cette idée; mais le fond sensible nous paraît demeurer le même que dans le premier cas.

Le Traité des passions de l'ame est une partie importante de la psychologie cartésienne; ses successeurs ont trop renfermé la philosophie dans l'analyse de l'intelligence, et n'ont



Digitized by Google

pas donné assez d'attention à l'analyse plus curieuse et plus intéressante encore de la sensibilité ou des affections. Les philosophes écossais et depuis les phrénologistes ont rendu à cette étude l'importance qu'elle mérite. Il est temps que toutes les écoles et particulièrement celle qui se fait honneur de se rattacher à Descartes s'engagent dans la même route et asseyent la philosophie sur des bases aussi larges que l'avait fait Descartes lui-même. Avec le traité de la Méthode et les Méditations, vous prendriez ce philosophe pour une simple intelligence ou, comme il le dit lui-même, pour une intellection pure; avec le Traité des passions on s'aperçoit qu'il a aussi un cœur, comme on dit dans le langage vulgaire. La philosophie ne doit pas oublier que penser, aux yeux de Descartes, ce n'est pas seulement avoir des idées mais encore aimer et désirer, et pour suivre les traces de ce grand homme il ne faut pas traiter seulement de l'origine et de la classification des connaissances, mais encore de l'origine et de la classification des passions; il faut unir le tableau de la sensibilité à celui de l'intelligence, et décrire le *moi* humain tout entier.

FIN DE L'INTRODUCTION.

Digitized by Google

# SOMMAIRES.

## DISCOURS DE LA MÉTHODE.

Ire PARTIE : *Considérations touchant les sciences.* — Les hommes ne diffèrent point par l'esprit, mais par la manière dont ils l'emploient (1); l'essentiel est donc de se former une méthode pour la découverte de la vérité (2-5). Stérilité des études ordinaires (6-13). Nécessité d'abandonner les livres et l'étude des mœurs pour se replier en soi-même (14-15).

IIe PARTIE : *Principales règles de la Méthode.* — Raisons qui ont déterminé l'auteur à ne s'en rapporter qu'à lui-même (1-4). Inutilité du syllogisme pour la découverte de la vérité; vice de la méthode des géomètres (5-6). Préceptes d'une autre méthode : 1° Ne recevoir pour vrai que ce qui est évident; éviter la précipitation et la prévention; 2° Diviser la difficulté en autant de parties qu'il est nécessaire; 3° Aller du simple au composé, conduire ses pensées par ordre, et enchaîner les uns aux autres les objets qui ne se suivent pas naturellement; 4° Faire partout des dénombremens si complets qu'on soit assuré de ne rien omettre (7-10). Application de l'algèbre à la géométrie et aux autres objets de recherche (11-13).

IIIe PARTIE : *Quelques règles de la morale tirées de cette méthode.* —Nécessité de se former une morale provisoire pendant qu'on révoque en doute les principes spéculatifs (1). Règles de cette morale : 1° Garder la religion dans laquelle on est né; se conformer aux lois et coutumes des pays que l'on habite, et aux opinions des plus sages, sans engager sa liberté; 2° Demeurer fidèle au plan de conduite qu'on se sera tracé; 3° Se persuader qu'on peut rester maître de soi, mais non de la fortune; 4° Consacrer sa vie à la culture de sa raison (2-7).

IVe PARTIE : *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'ame humaine.* — Comme nos sens nous trompent, et que nous avons en songe les mêmes idées que pendant l'état de veille, on peut révoquer en doute le témoignage des sens; mais douter c'est exister : *je pense, donc je suis* est le premier principe de la philosophie (1). Il est possible de supposer l'anéantissement du corps, et non celui de la pensée qui n'a besoin d'aucun lieu

Digitized by Google

ni d'aucune matière pour subsister : donc la pensée est distincte du corps (2). Ce qui me fait admettre cette proposition : je pense, donc je suis, c'est l'évidence, ou la clarté avec laquelle je la conçois (3). Avec l'idée de mon doute ou de mon imperfection, j'ai l'idée d'un être plus parfait que moi; cette idée ne peut me venir de moi-même, mais d'un Être parfait ou de Dieu (4). Dans l'idée d'un Être parfait est comprise celle de son existence : donc Dieu existe (5). Les idées de l'ame et de Dieu ne sont pas l'objet des sens ni de l'imagination (6). Une fois l'existence de Dieu reconnue, nous sommes assurés que tous nos jugemens clairs et distincts viennent de lui; et comme nos raisonnemens ne sont jamais si évidens ni si entiers pendant le songe que pendant la veille, la vérité doit se trouver dans nos pensées de la veille et non dans celles du sommeil : la certitude de l'existence des corps repose donc sur la certitude de l'existence de Dieu (7-8).

Ve PARTIE : *Ordre des questions de physique.* — Vérités qu'on peut déduire des vérités précédentes, et ordre dans lequel il faut les chercher : étude de la lumière, du soleil, des étoiles fixes, des cieux, des planètes, des comètes, de la terre, des corps terrestres et de l'homme. Les lois du monde ont une nécessité fondée sur la perfection divine (1-2). Dieu aurait pu, au commencement, ne pas donner au monde d'autre forme que celle de chaos, mais lui imposer des lois qui, en agissant avec le concours divin, eussent fini par imprimer aux choses la forme qu'elles ont maintenant (3). Description de l'homme physique (4-9). L'ame raisonnable ne peut nullement dériver de la puissance de la matière. Elle est indépendante du corps; et comme on ne voit pas de causes qui la détruisent, on est naturellement porté à la juger immortelle (10).

VIe PARTIE : *Quelles choses sont requises pour aller plus avant dans la recherche de la nature.* — Nécessité de sortir des questions purement spéculatives, et de s'appliquer à celles qui ont une utilité pratique, comme à l'étude de l'action du feu, de l'eau, de l'air, des astres et des cieux, à la recherche des inventions mécaniques, et des moyens de procurer la santé du corps et par-là celle de l'esprit, qui dépend de la bonne disposition des organes (1-2). Utilité de la recherche des principes ou des premières causes de tout ce qui est ou peut être dans ce monde, ainsi que des effets généraux et de quelques effets particuliers de ces causes. Importance d'une méthode pour trouver à quelle cause on doit rapporter un de ces effets (3). Détermina-

Digitized by Google

tion que l'auteur a prise de consigner ses découvertes par écrit, de ne les publier qu'après sa mort, et de ne s'en servir pendant sa vie que comme de degrés pour s'élever à des découvertes plus importantes (4). Peu de profit qu'il se promet des objections et de la coopération d'autrui (5-7). Il ne publie une partie de ses découvertes que comme exemple de la méthode qu'il a suivie (11). Il se propose de consacrer le reste de sa vie à l'avancement de la médecine (12).

## MÉDITATIONS.

MÉDITATION PREMIÈRE : *Des choses que l'on peut révoquer en doute.* — Nécessité de rejeter non-seulement les opinions fausses, mais les opinions incertaines (1), et de se tenir en défiance contre le témoignage des sens (2). Difficulté de distinguer l'état de veille d'avec le sommeil (3-4). Nous pouvons être trompés, dans les notions les plus simples, soit par la toute-puissance de Dieu, soit par l'imperfection de notre nature (5-10).

MÉDITATION SECONDE : *De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps.* — Douter c'est exister; être trompé c'est encore exister : je ne puis donc pas me persuader que je n'existe pas, puisque se persuader quelque chose c'est exister (1-3). Mais que suis-je? J'ignore si j'ai un corps; tout ce que je sais de MOI, c'est que JE pense (4-7). Je ne sais pas cela par les sens, ni par l'imagination : ce ne sont pas là nos deux seuls moyens de connaître. La substance des corps elle-même ne nous est connue ni par l'une ni par l'autre de ces deux voies, mais par l'intellection pure (8-11). C'est ainsi que la *pensée* se conçoit, mais ne se voit ni ne s'imagine; et même nous concevons beaucoup plus de choses de la pensée que du corps (12-13).

MÉDITATION TROISIÈME : *De Dieu, qu'il existe.* — La clarté et la distinction de ma conception est pour moi le signe de la vérité, à moins que Dieu ne veuille me tromper par une fausse évidence (1-3). Il faut donc que je m'assure, le plus tôt possible, s'il y a un Dieu, et s'il est trompeur (4). Nos pensées se divisent en trois classes : les idées, les volontés ou affections, et les jugemens (5). La troisième seule peut nous tromper, et l'erreur consiste à juger que les idées sont conformes à des objets hors de nous (6). Quant à l'origine des idées, point de difficulté pour

Digitized by Google

l'idée que j'ai de moi-même. L'idée des autres hommes, des animaux et des anges peut se former de l'idée des corps, et de l'idée de Dieu. L'idée des corps peut venir de celle des qualités que je possède soit en réalité soit en puissance; il n'y a que la seule idée de Dieu qui ne puisse venir de moi-même, car l'idée d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, parfaite, ne peut venir d'une substance finie (7-19). L'idée de l'infini et du parfait est donc une première preuve de l'existence de Dieu. Une seconde preuve c'est l'existence d'un être qui possède une pareille idée : car l'existence ne peut lui venir ni de lui-même, qui n'est point parfait, et qui ne pouvait créer un être ayant l'idée du parfait (20), ni d'un être inférieur à Dieu (21), ni de plusieurs causes dont la réunion équivaudrait à l'Être infini, puisqu'une des perfections de Dieu est l'indivisibilité (22), ni de ses parens, qui ne sont pas plus parfaits que lui (23); elle ne peut donc lui venir que de l'Être infini et parfait : donc il existe un Dieu parfait et qui par conséquent n'est pas trompeur (24).

Méditation quatrième : *Du vrai et du faux.* — Si Dieu n'est pas trompeur, d'où viennent les erreurs humaines? Elles viennent de ce que la faculté que Dieu nous a donnée, pour discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas infinie (1-3). Nous n'avons pas à demander à Dieu pourquoi il ne nous a pas créés plus parfaits (4-5); il faut d'ailleurs juger une créature non pas en elle-même, mais dans ses rapports avec le reste de la création (6). L'entendement, qui est la faculté de concevoir les idées, n'est jamais trompeur; la volonté qui nie ou affirme dépasse quelquefois les limites de l'entendement, et c'est en cela que consiste l'erreur (7-14). Si Dieu ne nous a pas donné un entendement plus étendu, il nous a du moins accordé le pouvoir de suspendre notre volonté (16). Il n'y a d'autre cause d'erreur qu'un jugement porté sur une idée confuse : car toute idée claire est une réalité, qui ne peut venir du néant; elle vient de Dieu, qui n'est pas trompeur (17).

Méditation cinquième : *De l'essence des choses matérielles, et pour la seconde fois de l'existence de Dieu.* — Parmi les idées claires se trouvent celles de l'étendue, de la grandeur, du nombre, de la figure, de la situation, du mouvement, du triangle et de ses propriétés (1-2). Nous avons de plus l'idée claire et distincte que l'existence éternelle appartient aussi nécessairement à l'essence de Dieu que les propriétés du triangle appartiennent à l'essence de cette figure, car on ne peut concevoir un Être sou-

Digitized by Google

verainement parfait auquel manque la perfection de l'existence (3-5). L'évidence, ou la clarté de l'idée, est la règle de certitude; mais toute évidence repose sur celle de l'existence d'un Dieu vérace (6) : car si je ne savais pas qu'il y a un Dieu non-trompeur, je ne serais certain des vérités géométriques elles-mêmes qu'au moment où je m'occuperais de la démonstration (7). Mais l'existence d'un Dieu vérace me persuade des vérités de la géométrie, et de celles qui leur ressemblent, alors même que j'ai oublié les raisons qui me les ont fait admettre (8).

MÉDITATION SIXIÈME : *De l'existence des choses matérielles, et de la distinction réelle entre l'ame et le corps humain.* — En possession de la connaissance de Dieu et de moi-même, je ne suis plus forcé de rejeter tout-à-fait le témoignage des sens (1-7). Toutes les choses que je conçois clairement comme séparées peuvent être créées séparément par la toute-puissance de Dieu. Or je ME distingue, en tant que chose qui pense, d'avec mon corps qui est une chose étendue. La faculté de changer de lieu, de prendre diverses situations, ne peut être conçue sans une substance corporelle ; la faculté passive de sentir ou de recevoir des idées suppose un pouvoir de les susciter qui ne peut résider ni en moi-même, car ce n'est pas moi qui les cause, ni en Dieu, ni dans une substance plus noble que le corps, mais dans une substance corporelle : car Dieu m'a donné une très grande inclination à le croire, et Dieu n'est pas trompeur. Il faut donc conclure qu'il y a des corps doués de toutes les propriétés dont nous avons une idée claire, c'est-à-dire de celles qui sont l'objet de la géométrie (8-9). Quant aux qualités dont nous avons une idée confuse, comme la lumière, le son, etc., il faut suivre les inspirations de notre nature, qui nous porte vers ces choses ou nous en détourne suivant qu'elle nous les montre utiles ou nuisibles, mais ne prononce rien sur leur existence (10-22). Sous le rapport de l'utilité, les sens nous indiquent plus souvent le vrai que le faux : nous devons les contrôler les uns par les autres; user de la mémoire qui lie les connaissances présentes aux connaissances passées, et qui nous fera ainsi distinguer l'état de veille : car elle ne peut rattacher les idées du sommeil à toute la suite de notre vie. Lorsque les sens, la mémoire et l'entendement sont d'accord, on ne peut douter de la vérité des choses qu'ils nous enseignent, car ces choses ont pour elles l'évidence, et les idées claires viennent de Dieu qui n'est pas trompeur (23).

Digitized by Google

## LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE.

Préface. Le mot de philosophie signifie étude de la sagesse, et la sagesse est une connaissance déduite des premiers principes (1); les principes doivent remplir deux conditions : la première, qu'ils soient évidens d'eux-mêmes; la seconde, qu'ils servent à prouver tout le reste (2). L'étude de la philosophie distingue les peuples civilisés des peuples sauvages; mais il ne faut pas se borner à vivre avec les philosophes pour recueillir tout le fruit de la philosophie, on doit la cultiver par soi-même (3). Les sources de connaissance dont on se contente ordinairement sont : 1° des notions si claires qu'on les peut acquérir sans méditation, 2° les sens, 3° la conversation des autres hommes, 4° les livres (4); mais la certitude n'existe pas dans les sens, elle appartient exclusivement à l'entendement lorsqu'il a des perceptions évidentes (5-6). Faute de connaître cette vérité, on a souvent pris pour principes des choses inconnues, comme la pesanteur, le vide et les atomes, le chaud et le froid, le sec et l'humide, le sel, le soufre, le mercure, etc. (7). Les principes que propose l'auteur sont évidens d'eux-mêmes, et on en peut déduire toutes les autres vérités; ces principes sont : notre pensée, d'où il déduit notre existence; de notre existence il déduit celle de Dieu; de l'existence de Dieu, sa véracité; de cette véracité, la vérité de tous les objets dont nous avons une perception claire, et il arrive ainsi à démontrer l'existence des corps ou de l'étendue, de la figure et du mouvement (8-9). Pour bien comprendre ce livre il est nécessaire de le parcourir plusieurs fois tout entier (10-11); avant de se livrer aux recherches spéculatives, il est bon de se former une morale provisoire. Dans la spéculation on exercera d'abord son esprit par la logique, non pas celle de l'école, mais par celle qui enseigne à bien conduire sa raison pour découvrir la vérité, telle, par exemple, que la méthode applicable à la solution des problèmes mathématiques. On abordera ensuite la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, comprenant les principes de la connaissance : c'est-à-dire les principaux attributs de Dieu, l'immatérialité de nos ames et toutes les notions claires et simples; et dont la seconde est la physique, renfermant trois branches principales : la mécanique, la médecine et la morale (12-14). Les fruits que l'on tirera de ces principes sont : 1° le plaisir de la découverte de certaines vérités; 2° l'ha-

Digitized by Google

bitude de mieux juger des choses; 3° la fin des disputes philosophiques; 4° les moyens de faire d'autres découvertes (15-18).

Première partie : *Des principes de la connaissance humaine.* Nécessité de révoquer toutes nos connaissances en doute pour arriver à la découverte de la vérité (1-3). — Comme les sens nous trompent quelquefois, il faut tenir leur témoignage pour suspect (4). Il se peut faire que Dieu nous trompe, même dans l'évidence mathématique (5); mais quand nous douterions de Dieu lui-même, nous ne pouvons douter de l'existence de nous qui doutons (6-7). En connaissant notre existence nous pouvons connaître la nature de cette existence : nous savons que nous pensons. Penser c'est entendre, vouloir, imaginer et sentir, et ce n'est pas être étendu, figuré, en mouvement, etc. (8-9). Nous connaissons plus de choses de notre pensée que de toute autre réalité (10-11). L'évidence est pour nous la marque de la vérité, à moins toutefois que l'auteur de notre être ne nous trompe dans les choses les plus évidentes (12-13). Il faut donc nous assurer si Dieu existe et s'il n'est pas trompeur. Or nous avons dans l'esprit une idée innée de Dieu, dans laquelle est contenue nécessairement l'existence : donc Dieu existe (14-15). De plus toute idée doit avoir sa cause, et cette cause doit posséder autant de réalité formelle qu'il y a de réalité objective dans l'idée (16-17). La réalité formelle de l'infini n'est pas en moi, donc elle est ailleurs, donc Dieu existe (18). Enfin, un être qui a l'idée de l'infini ne peut avoir été créé et surtout ne peut être conservé que par une cause infinie (19-25). Distinction de l'infini et de l'indéfini (26-28). Dieu existant et n'étant pas trompeur, toute connaissance claire et distincte vient de lui et est vraie (29-30). L'erreur vient non pas de Dieu, mais de notre volonté qui dépasse les limites de notre entendement (31-38). Notre volonté étant libre, nous pouvons suspendre notre jugement tant que nous n'avons pas de connaissances distinctes (39). La toute-puissance de Dieu ne doit pas nous faire rejeter notre libre arbitre dont l'existence est une vérité de conscience (40-41). Nous ne nous tromperions jamais si nous ne donnions notre assentiment qu'aux choses claires et distinctes (42-47). Pour distinguer les choses claires des choses obscures il faut faire l'énumération de tout ce qui peut tomber sous notre connaissance. Il y a deux genres d'objets de notre connaissance : les substances et les propriétés d'une part, et de l'autre les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. Les substances sont ou immatérielles ou corporelles (48). Les vérités sont les propo-

Digitized by Google

sitions de ce genre : rien ne se fait de rien ; je pense, donc je suis (49). Les substances sont les choses qui, pour exister, n'ont besoin que de Dieu et d'elles-mêmes (50); les qualités sont celles qui ont besoin de Dieu et d'autre chose que d'elles-mêmes (51). Les substances se manifestent à nous par leurs attributs (52); et parmi ces attributs il en est un principal qui n'en suppose aucun autre et qui est supposé lui-même par tout le reste : telle est l'étendue pour la substance corporelle, et la pensée pour la substance incorporelle (53). Nous avons donc une notion distincte : 1° d'une substance étendue ; 2° d'une substance qui pense ; 3° d'une substance incréée et parfaite (54). Parmi les modes, qualités ou attributs, les uns appartiennent aux substances, les autres n'existent qu'en notre pensée et ne sont que des façons dont nous considérons les choses : tels sont le temps, le nombre, les cinq universaux de l'école, etc. (55-59). Le nombre vient de la distinction qui existe entre les choses : cette distinction est réelle lorsqu'elle existe entre les substances, modale lorsqu'elle a lieu entre la substance et le mode, ou entre deux modes seulement ; enfin la distinction n'a lieu que dans la pensée lorsqu'elle existe entre la substance et l'un de ses attributs dont on ne peut la séparer. Application de ces distinctions à la pensée et à l'étendue (60-65). Nous pouvons obtenir aussi une connaissance claire et distincte de nos sentimens, affections et appétits, pourvu que nous les prenions uniquement pour des pensées en nous et non pour des réalités extérieures (66-71). Difficulté qu'on éprouve à se délivrer de ses faux jugemens (72). Erreur de ceux qui cherchent à comprendre la substance par l'imagination (73). Funeste pouvoir des mots (74). Récapitulation des principes précédens (75-76).

Seconde partie : *Des principes des choses matérielles.* — Il y a des corps, car nous avons une faculté de sentir qui n'est pas mise en exercice par nous-mêmes, et Dieu nous a donné une forte inclination à croire que les idées de cette faculté se forment en nous à l'occasion d'une matière réellement existante (1). Les sentimens de la douleur, de la couleur et de l'odeur, etc., nous avertissent que parmi les corps il en est un qui nous est propre : car ils ne peuvent procéder de l'ame en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue (2). Mais ces sentimens ne nous enseignent que le bien et le mal qui peuvent nous revenir des objets extérieurs, l'entendement seul nous découvre la nature de ces objets (3). La nature de la matière en général, c'est l'étendue ; on peut faire abstraction

Digitized by Google

de toutes les autres qualités dites corporelles sans détruire l'idée de corps (4). La raréfaction n'augmente pas l'extension d'un corps, elle en introduit seulement un second entre les particules du premier : l'étendue ne diffère ni de la substance corporelle, ni de l'espace, ni de la grandeur (5-9). L'extension est un espace supposé mobile ; l'espace est une extension supposée immobile : il n'y a là qu'une différence de pensée (10-13). Le *lieu* indique la situation d'une étendue relativement aux autres étendues ; l'*espace* indique la portion d'étendue qui constitue un corps (14-15). Il n'y a point de vide dans la nature : si l'on retranche l'étendue comprise entre les parois d'un vase, ces parois se toucheront (16-19). Il n'y a pas non plus d'atomes : l'étendue est divisible à l'infini (20). Le monde n'a pas de bornes, car nous ne pouvons pas comprendre que l'espace s'arrête quelque part (21). La terre, les cieux et tous les autres mondes, s'il en existe, sont faits d'une même matière, c'est-à-dire de l'étendue (22). La diverse situation des parties constitue seule la différence des corps (23). Le mouvement n'est qu'un changement de situation ; ce n'est pas une substance, non plus que la figure (24-25).

Troisième partie : *Du monde visible.* — La puissance et la bonté infinie de Dieu doivent nous empêcher de supposer des bornes à ses œuvres, à moins que l'existence de ces limites ne nous soit d'ailleurs démontrée (1-2). Il n'y a rien dans la création dont nous ne puissions tirer avantage pour augmenter notre connaissance et notre admiration envers Dieu ; mais il ne résulte pas de là que toutes choses aient été créées uniquement pour nous (3).

Quatrième partie : *De la terre.* — Les couleurs, les sons, les odeurs, en un mot tout ce qui n'est pas la grandeur, la figure et le mouvement, doit être regardé comme un sentiment causé dans notre ame par le mouvement de particules invisibles qui meuvent les nerfs, et ainsi le cerveau auquel l'ame est plus particulièrement jointe (188-189). Application de ces principes au sentiment de la faim, de la soif et aux autres appétits naturels, ainsi qu'à la joie, à la tristesse, à l'amour, à la colère (190) ; même application à l'attouchement (191), au goût (192), à l'odorat (193), à l'ouïe (194), à la vue (195). Présence de l'ame dans le cerveau (196-198) ; conformité de la présente philosophie avec celle d'Aristote (199-201) ; différence entre cette philosophie et celle de Démocrite (202). Toutes les hypothèses dont on s'est servi dans cette philosophie ont été faites à l'image des phénomènes sensibles (203-204). Il n'est pas un seul de ces principes dont on ne puisse avoir au moins une certitude morale (205), et

Digitized by Google

la plupart s'élèvent jusqu'à une certitude mathématique. Au reste, l'auteur les soumet à la raison de chacun (206-207.)

## LES PASSIONS DE L'AME.

Première partie : *Des passions en général, et par occasion de toute la nature de l'homme.* — On entend par passion ce qui change dans un sujet, et par action ce qui cause ce changement (1). Il importe de distinguer les fonctions qui appartiennent à l'ame de celles qui appartiennent au corps (2). Nous attribuons au corps tous les phénomènes qui pourraient se passer dans un être inanimé, et nous rapportons tous les autres à l'ame (3-6). On peut expliquer toutes les fonctions du corps par les mouvemens des muscles, des nerfs et des esprits animaux (7-12). Ce sont les mouvemens du cerveau qui donnent des sentimens à l'ame; mais quelquefois les esprits animaux, qui passent des nerfs dans le cerveau par l'influence des objets extérieurs, repassent du cerveau dans les nerfs qui font mouvoir les muscles sans que l'ame ait connaissance de ce passage, et elle demeure ainsi étrangère au mouvement du corps (13-16). Les fonctions de l'ame ou les pensées se divisent en actions et en passions : les actions sont les volontés dont les unes ne sortent pas de l'intérieur de l'ame, comme quand nous voulons aimer Dieu ou penser, et dont les autres aboutissent à notre corps, comme lorsque nous voulons le mouvement de nos membres (17-18). Les passions sont les perceptions ou connaissances, qui se divisent aussi en deux espèces : les unes ont l'ame pour cause, telles que les perceptions de nos volontés ou de notre propre nature, et ces perceptions sont plutôt considérées comme des actions que comme des passions (19, 20); les autres sont causées par le corps, et sont dues soit au mouvement des esprits animaux, comme les rêveries et les songes, soit au mouvement des nerfs : dans ce cas elles sont rapportées tantôt à l'extérieur, comme les perceptions du son, etc.; tantôt à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur, etc.; tantôt à l'ame, comme la colère, la haine, etc. Ce sont ces dernières qu'on appelle plus particulièrement les passions (21-28) : elles n'ont pas pour cause l'ame elle-même, ce qui les distingue des volontés (29). L'ame est unie à toutes les parties du corps, présente tout entière à chacune d'elles; mais c'est dans la glande

Digitized by Google

pinéale qu'elle exerce plus particulièrement ses fonctions (30-32). Les passions n'ont pas leur siége dans le cœur (33). L'ame et le corps agissent l'un sur l'autre par l'intermédiaire de la glande pinéale (34-38). Un même objet extérieur excitera la peur chez les uns et le courage chez les autres, suivant la différente disposition des pores du cerveau (39). En même temps que la passion dispose le corps à certains mouvemens, elle excite l'ame à vouloir les actions auxquelles elle a préparé le corps (40); mais la volonté est libre et ne peut être contrainte. L'action de l'ame consiste en ce que, par sa volonté, elle imprime à la glande pinéale le mouvement nécessaire au but qu'elle se propose (41); elle ignore cependant le mouvement qu'elle occasione dans la glande, et c'est en voulant l'effet qu'elle produit la cause : ainsi c'est en voulant se souvenir qu'elle imprime à la glande le mouvement nécessaire à l'exercice de la mémoire (42-44). L'ame n'a point d'empire direct sur ses passions; elle peut seulement concentrer son attention sur les raisons qui les combattent et arrêter les mouvemens qu'elles impriment à son corps (45-50).

Seconde partie : *Du nombre et de l'ordre des passions, et l'explication des six primitives.* — Les passions ont pour cause immédiate l'agitation de la glande pinéale, et pour cause éloignée tantôt l'action de l'ame, tantôt le tempérament du corps ou les impressions du cerveau, tantôt les objets qui meuvent les sens (51-52). La première de toutes les passions est l'admiration; elle est excitée par la nouveauté de l'objet et non par ses qualités utiles ou nuisibles : elle n'a pas son contraire (53). Si nous admirons quelque chose de grand, la passion prend le nom d'estime; et celui de mépris, si c'est la petitesse qui fait notre admiration. Si nous nous estimons nous-mêmes, il y a magnanimité ou orgueil; si nous nous méprisons, humilité ou bassesse (54). Si notre estime s'attache à un autre agent libre que nous-mêmes, c'est la vénération; si c'est notre mépris, c'est le dédain (55). Quand l'objet nous apparaît par ses qualités utiles, il excite l'amour; et par ses qualités nuisibles, la haine (56). La passion qui regarde l'avenir s'appelle désir (57); si au désir se joint le jugement qu'il peut être accompli, il y a espérance; en cas de jugement contraire, il y a crainte dont la jalousie est une espèce. Le plus haut degré de l'espérance s'appelle sécurité, et le plus haut degré de la crainte désespoir (58). La difficulté du choix des moyens produit l'irrésolution; la difficulté de l'exécution donne lieu au courage ou à la lâcheté, à la hardiesse ou à la peur : l'émulation est une espèce de hardiesse (59). Une

Digitized by Google

détermination prise avant la fin de l'irrésolution engendre le remords de conscience (60). Le bien présent produit la joie ; le mal présent, la tristesse (61). L'envie est une tristesse causée par le bien de celui que nous n'en jugeons pas digne ; la pitié en est une autre, produite par le mal de ceux qui ne méritent pas d'être malheureux (62). La satisfaction intérieure et le repentir s'attachent au bien et au mal dont nous sommes la cause (63). La faveur est le plaisir de voir un autre faire le bien, l'indignation est le sentiment contraire ; la reconnaissance ou la colère se développent, si le bien ou le mal s'adresse à nous (64-65). Le soin de l'opinion d'autrui donne lieu à la gloire s'il s'agit du bien, à la honte s'il s'agit du mal (66). La durée du bien fait naître l'ennui ; celle du mal, l'indifférence : du bien passé vient le regret, et du mal passé l'allégresse (67). L'ame ne se compose pas de deux parties : l'une concupiscible, l'autre irascible ; mais seulement de facultés diverses (68). Toutes les passions précédentes peuvent se réduire à six passions simples ou primitives, qui sont : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse (69). L'admiration ne modifie que le cerveau ; elle n'a pas d'influence sur le sang ni sur le cœur (70-72). L'étonnement est un excès de l'admiration (73). Ce que les passions ont d'utile, c'est qu'elles fortifient nos pensées ; ce qu'elles ont de nuisible, c'est qu'elles leur donnent quelquefois trop de force ou qu'elles arrêtent l'ame sur des pensées qu'il n'est pas bon de conserver (74). Ainsi l'utilité de l'admiration consiste en ce qu'elle nous fait apprendre et retenir les choses qui nous paraissent extraordinaires (75). Pour ne pas tomber dans l'excès de l'admiration il faut augmenter nos connaissances : trop admirer est l'effet de l'ignorance ; ne pas assez admirer est l'effet de la stupidité (76-78). L'amour excite la volonté à se joindre aux objets aimés ; la haine l'excite à s'en séparer : l'un et l'autre diffèrent du jugement en ce qu'ils sont causés par le mouvement des esprits animaux (79). La volonté dont nous parlons ici est un consentement à se joindre actuellement avec l'objet aimé ; elle se distingue par-là du désir, qui se rapporte à l'avenir (80). On ne doit pas compter autant d'espèces d'amour qu'il y a d'objets aimés : quoique l'amour tende quelquefois à la possession, quelquefois seulement au bonheur de l'objet aimé, il est au fond le même et ne diffère que dans ses effets (81-82). L'amour se distingue mieux par le degré d'estime qui l'accompagne : l'amour joint à moins d'estime qu'on n'en a pour soi-même est l'affection ; à autant d'estime, l'amitié ; à plus

Digitized by Google

d'estime, la dévotion (83). La haine s'attache à moins d'objets que l'amour, parce qu'on fait moins de distinction entre les maux qu'entre les biens (84). On peut cependant distinguer deux genres principaux de haine comme deux genres principaux d'amour : les choses que les sens intérieurs ou la raison jugent convenables ou contraires à notre nature sont ce qu'on appelle communément le bien ou le mal, et elles excitent le premier genre de haine ou d'amour; le second s'attache aux objets qui sont jugés convenables à notre nature par les sens extérieurs, et qu'on appelle le beau ou le laid (85). Le désir est une passion de l'ame, qui la détermine à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente comme les plus convenables à sa nature (86). Le désir et l'aversion ne forment qu'un seul mouvement de l'ame (87). Il y a autant de désirs que d'amours et de haines (88). — Le désir le plus violent est celui qui naît de l'amour du beau et de la haine du laid : l'horreur ou la haine du laid nous donne l'idée de la mort subite; l'agrément ou l'amour du beau nous donne celle de la perfection (89-90). — La joie est une agréable émotion de l'ame, sentie à l'occasion d'un bien qui lui est représenté comme sien soit par les impressions du cerveau, soit par l'entendement seul : dans le premier cas c'est une passion; dans le second, une joie intellectuelle (91). — La tristesse est une langueur désagréable qui a les mêmes origines et se partage de même en deux espèces (92). La joie nous arrive parfois sans que nous en sachions la cause, lorsqu'elle provient du bien du corps ou de quelques idées que l'ame ne considère pas comme bien et comme mal, mais dont l'impression est jointe dans le cerveau avec celle du bien et du mal; il en est de même de la tristesse, et ainsi l'une de ces deux passions est suscitée quelquefois par les objets qui devraient causer l'autre (93-95). Mouvemens du corps qui accompagnent les cinq dernières passions (96-111); leurs signes extérieurs, et explication physique de ces signes (112-135). La passion de l'ame et l'action corporelle sont tellement jointes ensemble, que quand l'une revient elle ramène l'autre (136). Toutes les passions se rapportent à l'avantage du corps; la douleur et le chatouillement corporel produisent dans l'ame la tristesse ou la joie, et engendrent la haine ou l'amour de leurs causes, et le désir de se joindre à l'une et de se délivrer de l'autre : sous ce rapport la tristesse est plus importante que la joie; car il vaut mieux éviter le mal du corps que rechercher son bien (137); mais elles exagèrent parfois les biens et les maux, ou nous font prendre le change



Digitized by Google

(138). Il faut les considérer uniquement par rapport à l'ame; sous ce point de vue l'amour est meilleur que la haine quand il procède d'une vraie connaissance; car, nous joignant à de vrais biens, il contribue à notre perfectionnement (139); la haine, au contraire, nous éloignant de son objet, nous fait perdre ce qu'il peut renfermer de bien (140). Si nous n'avions point de corps il ne nous faudrait ni tristesse ni haine (141). La tristesse et la haine, qui nous viennent d'une fausse opinion, sont plus mauvaises qu'une fausse joie et un faux amour: car ce dernier sentiment procure toujours quelques biens à l'ame, à moins qu'il ne nous unisse à quelque objet vraiment méprisable (142). Mais en tant que ces quatre passions excitent le désir, et par lui nous portent à l'action, elles sont aussi nuisibles l'une que l'autre quand elles ne proviennent pas d'une exacte connaissance des choses (143). Il faut donc régler nos désirs, et pour cela régler notre connaissance. Nous devons distinguer les choses qui dépendent de nous d'avec celles qui n'en dépendent pas: la vertu est seule en la puissance de notre libre arbitre (144). Pour les biens qui ne sont pas en notre pouvoir, regardons-les comme impossibles (145). Il faut toutefois considérer les chances d'espoir et ne pas s'abandonner en aveugles à la fatalité (146). Nous pouvons aussi opposer la joie et la tristesse intellectuelles à celles qui viennent du corps, et corriger les secondes par les premières (147). Le plaisir intérieur de la vertu est inaccessible aux plus violentes passions du dehors (148).

Troisième partie: *Des passions particulières.*—Les six passions primitives dont nous nous sommes occupés peuvent être considérées comme des genres dont toutes les autres sont des espèces; l'estime et le mépris sont des espèces d'admiration (149-150). L'estime et le mépris qui s'attachent à nous-mêmes méritent particulièrement notre étude (151). L'estime de nous-mêmes fondée sur un bon usage de notre libre arbitre constitue la vraie générosité (152-153) et engendre l'estime des autres ou une louable humilité (154-156). L'estime de nous-mêmes fondée sur des avantages qui ne dépendent pas de nous constitue l'orgueil et engendre l'envie ou une estime malentendue des autres, c'est-à-dire une vicieuse humilité (157-161). La vénération est un mélange d'admiration et de crainte (162). Le dédain se compose d'admiration et de hardiesse (163). C'est la générosité qui sait faire un bon emploi des deux précédentes passions (164). La joie et le désir produisent l'espérance, comme le désir et la tristesse engendrent la crainte: ces deux passions s'accompagnent

Digitized by Google

toujours (165). Si l'espérance chasse la crainte, il y a sécurité; si la crainte chasse l'espérance, il y a désespoir (166). La jalousie est une espèce de crainte, qui s'alarme des circonstances les plus légères (167-169). L'irrésolution est une crainte qui tient l'ame en balance (170); le courage, une agitation des esprits par laquelle l'ame se porte énergiquement vers la chose qu'elle désire : si cette chose est périlleuse, le courage prend le nom de hardiesse (171). L'émulation est une sorte de courage, causée par le succès des autres (172-174). La lâcheté est une langueur qui empêche l'ame de se porter vers l'objet qu'elle désire; s'il s'y joint du trouble et de l'étonnement, c'est la peur ou l'épouvante : l'utilité de la lâcheté est d'exempter l'ame des peines qu'elle pourrait prendre pour des entreprises inutiles, et de ne point dissiper les forces du corps; mais comme elle peut nuire dans une multitude de circonstances, il faut, pour la combattre, augmenter l'espérance et le désir (175). Quant à la peur, elle n'est jamais utile, et on ne doit la regarder que comme un excès de lâcheté (176). Le remords de conscience est une tristesse causée par le doute que nous avons sur la bonté de notre action; la certitude qu'elle est mauvaise produit une autre tristesse qu'on appelle le repentir (177). La dérision ou moquerie est une joie mêlée de haine, excitée par la vue du mal qui arrive à la personne qui en est digne; si la surprise vient s'y joindre, elle produit le ris (178-181). L'envie est une tristesse mêlée de haine, excitée par le bien qui arrive à ceux qui n'en sont pas dignes (182-184). La pitié est une tristesse mêlée d'amour à la vue d'un malheur non mérité (185-189). La satisfaction de soi-même est une espèce de joie qui vient de la vertu; elle est ridicule lorsqu'elle ne s'attache qu'à des vertus apparentes, comme, par exemple, aux pratiques superstitieuses (190) : le repentir est la passion contraire (191). Le désir de voir arriver du bien à ceux qu'on aime est ce qu'on appelle faveur (192). L'amour excité par une bonne action dont nous sommes l'objet prend le nom de reconnaissance (193). L'ingratitude n'est pas une passion positive; elle naît de l'arrogance, de la stupidité ou de l'intérêt (194). L'indignation est une haine de ceux qui font le mal (195-198). Quand le mal s'adresse à nous, notre haine s'appelle colère (199-203). La gloire est l'amour de la louange (204); la honte est la crainte du blâme (205) : leur usage est de nous exciter à la vertu (206). L'impudence ou l'effronterie ne doit pas compter pour une passion positive; c'est un mépris de la gloire ou de la honte (207). Le dégoût est une

Digitized by Google

tristesse due à la même cause, qui a d'abord produit la joie (208). Le souvenir d'une jouissance joint à la tristesse et au désespoir compose le regret (209). Le souvenir des maux passés produit l'allégresse (210). Toutes les passions sont donc bonnes et salutaires dans leurs principes, il ne faut en éviter que l'excès. Le remède contre les passions est de séparer autant que possible les pensées et les mouvemens du corps qui y correspondent; c'est aussi de considérer les raisons contraires à celles que nous suggèrent les passions (211). Si elles renferment toutes les douceurs de cette vie, elles en contiennent aussi toute l'amertume; il s'agit donc de nous en rendre maîtres et de leur substituer la joie intellectuelle qui est dégagée du trouble des sens (212).

FIN DES SOMMAIRES.

Digitized by Google

# DISCOURS

# DE LA MÉTHODE.



Digitized by Google

Ce discours a été écrit en français par Descartes. Il fut imprimé d'abord à Leyde en 1637, in-4°, avec la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie;* puis à Paris, in-4°, 1658, Legras. 1668, Angot; et in-12, 1724, avec la *Dioptrique*, les *Mété res*, la *Mécanique* et la *Musique*, et sans la *Géométrie*.

Il parut en 1644 une traduction latine du *Discours de la Méthode*, de la *Dioptrique* et des *Météores*. Cette traduction, composée par l'abbé de Courcelles, fut revue par Descartes, qui la fit précéder de cet avertissement :

R. DESCARTES LECTORI SUO.

S. D.

Hæc specimina gallice a me scripta, et anno 1637 vulgata, paulo post ab amico in linguam latinam versa fuere, ac versio mihi tradita, ut quidquid in ea minus placeret, pro meo jure, mutarem : quod variis in locis feci; sed forsan etiam alia multa prætermisi, hæcque ab illis ex eo dignoscentur, quod ubique fere fidus interpres verbum verbo reddere conatus sit, ego vero sententias ipsas sæpe mutarim, et non ejus verba, sed meum sensum emendare ubique studuerim. Vale.

Nous aurons soin de noter au bas des pages les corrections et additions faites par Descartes dans la traduction latine.

Digitized by Google

# DISCOURS

# DE LA MÉTHODE

## POUR BIEN CONDUIRE SA RAISON

### ET CHERCHER LA VÉRITÉ DANS LES SCIENCES.

Si ce discours semble trop long pour être lu en une fois, on le pourra distinguer en six parties : et en la première on trouvera diverses considérations touchant les sciences; en la seconde, les principales règles de la méthode que l'auteur a cherchée; en la troisième, quelques-unes de celles de la morale qu'il a tirée de cette méthode; en la quatrième, les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'ame humaine, qui sont les fondemens de sa Métaphysique; en la cinquième, l'ordre des questions de physique qu'il a cherchées, et particulièrement l'explication du mouvement du cœur et de quelques autres difficultés qui appartiennent à la médecine, puis aussi la différence qui est entre notre ame et celle des bêtes; et en la dernière, quelles choses il croit être requises pour aller plus avant en la recherche de la nature qu'il n'a été, et quelles raisons l'ont fait écrire.

## PREMIÈRE PARTIE.

### CONSIDÉRATIONS TOUCHANT LES SCIENCES.

(1) Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée; car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent : mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est



Digitized by Google

proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes ames sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent.

(2) Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample ou aussi présente, que quelques autres. Et je ne sache point de qualités que celles-ci qui servent à la perfection de l'esprit : car pour la raison, *ou le sens*[1], d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun; et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidens*, et non point entre les *formes ou natures*[2] des *individus* d'une même *espèce*.

(3) Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. Car j'en ai déjà

[1] Ces mots sont supprimés dans la traduction latine.
[2] Il y a dans la traduction latine : *formæ substantiales*.

Digitized by Google

recueilli de tels fruits, qu'encore qu'au jugement que je fais de moi-même je tâche toujours de pencher vers le côté de la défiance plutôt que vers celui de la présomption, et que regardant d'un œil de philosophe les diverses actions et entreprises de tous les hommes il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile, je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité, et de concevoir de telles espérances pour l'avenir, que si, entre les occupations des hommes, purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie.

(4) Toutefois il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je *prends*[1] pour de l'or et des diamans. Je sais combien nous sommes sujets à nous méprendre en ce qui nous touche, et combien aussi les jugemens de nos amis nous doivent être suspects, lorsqu'ils sont en notre faveur. Mais je serai bien aise de faire voir en ce discours quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger, et qu'apprenant du bruit commun[2] les opinions qu'on en aura ce soit un nouveau moyen de m'instruire, que j'ajouterai à ceux dont j'ai coutume de me servir.

(5) Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples

[1] Il y a dans la traduction latine : *vendito*.
[2] Il y a de plus dans le latin : *ipse post tabulam delitescens*.

Digitized by Google

qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise.

(6) J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et, pour ce qu'on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savans hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre. J'y avais appris tout ce que les autres y apprenaient; et même, ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains. Avec cela je savais les jugemens que les autres faisaient de moi; et je ne voyais point qu'on m'estimât inférieur à mes condisciples, bien qu'il y en eût déjà entre eux quelques-uns qu'on destinait à remplir les places de nos maîtres. Et enfin notre siècle me semblait aussi fleurissant et aussi fertile en bons esprits qu'ait été aucun des précédens. Ce qui me faisait prendre la liberté de juger par moi de tous les autres, et de penser qu'il n'y avait aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on m'avait auparavant fait espérer.

(7) Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices auxquels on s'occupe dans les écoles. Je savais que les langues que l'on y apprend sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens; que la gentillesse des fables ré-

Digitized by Google

veille l'esprit, que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion elles aident à former le jugement; que la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées; que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables; que la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes; que les mathématiques ont des inventions très subtiles, et qui peuvent beaucoup servir tant à contenter les curieux qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes; que les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignemens et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles; que la théologie enseigne à gagner le ciel; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savans; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent; et enfin qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé.

(8) Mais je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables. Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles que de voyager. Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu. Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en

Digitized by Google

celui-ci. Outre que les fables font imaginer plusieurs événemens comme possibles qui ne le sont point[1]; et que même les histoires les plus fidèles, si elles ne changent ni n'augmentent la valeur des choses pour les rendre plus dignes d'être lues, au moins en omettent-elles presque toujours les plus basses et moins illustres circonstances, d'où vient que le reste ne paraît pas tel qu'il est, et que ceux qui règlent leurs mœurs par les exemples qu'ils en tirent sont sujets à tomber dans les extravagances des paladins de nos romans, et à concevoir des desseins qui passent leurs forces.

(9) J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie; mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique; et ceux qui ont les inventions les plus agréables, et qui les savent exprimer avec le plus d'ornement et de douceur, ne laisseraient pas d'être les meilleurs poètes, encore que l'art poétique leur fût inconnu.

(10) Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondemens étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. Comme au contraire je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur

[1] Il y a de plus dans la traduction latine : « irritantque nos hoc pacto vel ad ea suscipienda quæ supra vires, vel ad ea speranda quæ supra sortem nostram sunt. »

Digitized by Google

de la boue : ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde, mais ils n'enseignent pas assez à les connaître, et souvent ce qu'ils appellent d'un si beau nom n'est qu'une insensibilité, ou un orgueil, ou un désespoir, ou un parricide.

(11) Je révérais notre théologie, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel ; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorans qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnemens, et je pensais que pour entreprendre de les examiner et y réussir il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme.

(12) Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellens esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.

(13) Puis pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondemens si peu fermes, et ni l'honneur ni le gain qu'elles promettent n'étaient suffisans pour me convier à les apprendre ; car je ne me sentais point, graces à Dieu, de condition qui m'obligeât à faire un métier de la science pour le soulagement de ma fortune, et, quoique je ne

Digitized by Google

fisse pas profession de mépriser la gloire en cynique, je faisais néanmoins fort peu d'état de celle que je n'espérais point pouvoir acquérir qu'à faux titres[1]. Et, enfin, pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient pour n'être plus sujet à être trompé ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent.

(14) C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres; et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaeint que j'en pusse tirer quelque profit. Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnemens que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables. Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.

[1] *Hoc est ob scientiarum non verarum cognitionem* (addition de la traduction latine).

Digitized by Google

(15) Il est vrai que pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirais était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison. Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre; ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné ni de mon pays ni de mes livres.

---

## DEUXIÈME PARTIE.

### PRINCIPALES RÈGLES DE LA MÉTHODE.

(1) J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé; et comme je retournais du couronnement de l'empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout le loisir de m'entretenir de mes pensées. Entre lesquelles l'une des premières fut

Digitized by Google

que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtimens qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. Ainsi ces anciennes cités, qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, qu'encore que, considérant leurs édifices chacun à part, on y trouve souvent autant ou plus d'art qu'en ceux des autres, toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales, on dirait que c'est plutôt la fortune, que la volonté de quelques hommes usant de raison, qui les a ainsi disposés. Et si on considère qu'il y a eu néanmoins de tout temps quelques officiers qui ont eu charge de prendre garde aux bâtimens des particuliers, pour les faire servir à l'ornement du public, on connaîtra bien qu'il est malaisé, en ne travaillant que sur les ouvrages d'autrui, de faire des choses fort accomplies. Ainsi je m'imaginai que les peuples qui, ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les y a contraints, ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont assemblés, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur. Comme il est bien certain que l'état de la vraie religion, dont Dieu seul a fait les ordonnances, doit être incomparablement mieux réglé que tous les autres. Et, pour parler des choses humaines, je crois que si Sparte a été

Digitized by Google

autrefois très florissante, ce n'a pas été à cause de la bonté de chacune de ses lois en particulier, vu que plusieurs étaient fort étranges, et même contraires aux bonnes mœurs; mais à cause que, n'ayant été inventées que par un seul, elles tendaient toutes à même fin. Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnemens que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. Et ainsi encore je pensai que pour ce que nous avons tous été enfans avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu long-temps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugemens soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.

(2) Il est vrai que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville pour le seul dessein de les refaire d'autre façon et d'en rendre les rues plus belles; mais on voit bien que plusieurs font abattre les leurs pour les rebâtir, et que même quelquefois ils y sont contraints, quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes, et que les fondemens n'en sont pas bien fermes. A l'exemple de quoi je me persuadai qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fît dessein de réformer un État, en y changeant tout dès les fondemens, et en le renversant pour le redresser; ni même aussi de réformer le corps des sciences, ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner; mais que, pour toutes les

Digitized by Google

opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. Et je crus fermement que par ce moyen je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondemens, et que je ne m'appuyasse que sur les principes que je m'étais laissé persuader en ma jeunesse, sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais. Car bien que je remarquasse en ceci diverses difficultés, elles n'étaient point toutefois sans remède, ni comparables à celles qui se trouvent en la réformation des moindres choses qui touchent le public. Ces grands corps sont trop malaisés à relever étant abattus, ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes. Puis pour leurs imperfections, s'ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont, l'usage les a sans doute fort adoucies, et même il en a évité ou corrigé insensiblement quantité, auxquelles on ne pourrait si bien pourvoir par prudence, et enfin elles sont quasi toujours plus supportables[1] que ne serait leur changement; en même façon que les grands chemins, qui tournaient entre des montagnes, deviennent peu à peu si unis et si commodes, à force d'être fréquentés, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre que d'entreprendre d'aller plus droit en grimpant au-dessus des rochers et descendant jusques au bas des précipices.

(3) C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation; et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par la-

[1] *Ab assuetis populis* (addition de la traduction latine).

Digitized by Google

quelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très marri de souffrir qu'il fût publié. Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. Que si mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter. Ceux que Dieu a mieux partagés de ses graces auront peut-être des desseins plus relevés; mais je crains bien que celui-ci ne soit déjà que trop hardi pour plusieurs. La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance, n'est pas un exemple que chacun doive suivre. Et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement : à savoir de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugemens, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées; d'où vient que, s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus, et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureraient égarés toute leur vie; puis de ceux qui, ayant assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures.

(4) Et pour moi j'aurais été sans doute du nombre de ces derniers, si je n'avais jamais eu qu'un seul maître, ou que je n'eusse point su les différences qui ont été de tout temps entre les opinions des plus doctes. Mais ayant appris dès le collége qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes; et depuis, en voyageant, ayant

Digitized by Google

reconnu que tous ceux qui ont des sentimens fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison; et ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu'il serait, s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des cannibales; et comment, jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule; en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuade, qu'aucune connaissance certaine; et que néanmoins la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple; je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire.

(5) Mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien au moins de tomber. Même je ne voulus point commencer à rejeter tout-à-fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, *que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais*[1], et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable.

[1] Au lieu de cette phrase, il y a dans la traduction latine : « Sed ut veterem domum inhabitantes, non eam ante diruunt quam novæ in ejus locum exstruendæ exemplar fuerint præmeditati, sic prius quà ratione certi aliquid possim invenire cogitavi, et satis multum temporis impendi in quærenda vera methodo, » etc.

Digitized by Google

(6) J'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie, à la logique, et, entre les mathématiques, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer quelque chose à mon dessein. Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement[1] de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre; et bien qu'elle contienne en effet beaucoup de préceptes très vrais et très bons, il y en a toutefois tant d'autres mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer, que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché. Puis pour l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes, outre qu'elles ne s'étendent qu'à des matières fort abstraites, et qui ne semblent d'aucun usage, la première est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination; et on s'est tellement assujéti en la dernière à certaines règles et à certains chiffres, qu'on en a fait un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive. Ce qui fut cause que je pensai qu'il fallait chercher quelque autre méthode, qui, comprenant les avantages de ces trois, fût exempte de leurs défauts. Et comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivans, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.

[1] *Et copiose* (addition de la traduction latine).



Digitized by Google

(7) Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugemens que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

(8) Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

(9) Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

(10) Et le dernier, de faire partout des dénombremens si entiers et des revues si générales[1] que je fusse assuré de ne rien omettre.

(11) Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. Et je ne fus pas beaucoup en peine de chercher par lesquelles il était besoin de commencer : car je savais déjà que c'était par les plus simples et les plus aisées à connaître, et, considérant qu'entre tous

[1] *Tum in quærendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis* (addition de la traduction latine).

Digitized by Google

ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes, je ne doutais point que ce ne fût par les mêmes qu'ils ont examinées [1]; bien que je n'en espérasse aucune autre utilité, sinon qu'elles accoutumeraient mon esprit à se repaître de vérités, et ne se contenter point de fausses raisons. Mais je n'eus pas dessein pour cela de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément mathématiques; et voyant qu'encore que leurs objets soient différens elles ne laissent pas de s'accorder toutes, en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général, et sans les supposer que dans les sujets qui serviraient à m'en rendre la connaissance plus aisée, même aussi sans les y astreindre aucunement, afin de les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendraient. Puis, ayant pris garde que pour les connaître j'aurais quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier, et quelquefois seulement de les retenir, ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens; mais que, pour les retenir, ou les comprendre plusieurs ensemble, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres les plus courts qu'il serait possible; et que, par ce moyen,

[1] C'est-à-dire je ne doutais point que je ne dusse commencer par les choses mêmes qui sont l'objet de l'étude des mathématiciens. La traduction latine est ici plus claire que le texte français : « satis intelligebam illos circa rem omnium facillimam fuisse versatos, mihique idcircò et illam eamdem primam esse examinandam. »



Digitized by Google

j'emprunterais tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre, et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre.

(12) Comme en effet j'ose dire que l'exacte observation de ce peu de préceptes que j'avais choisis me donna telle facilité à démêler toutes les questions auxquelles ces deux sciences s'étendent, qu'en deux ou trois mois que j'employai à les examiner, ayant commencé par les plus simples et plus générales, et chaque vérité que je trouvais étant une règle qui me servait après à en trouver d'autres, non seulement je vins à bout de plusieurs que j'avais jugées autrefois très difficiles, mais il me sembla aussi vers la fin que je pouvais déterminer, en celles même que j'ignorais, par quels moyens et jusqu'où il était possible de les résoudre. En quoi je ne vous paraîtrai peut-être pas être fort vain, si vous considérez que, n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir; et que, par exemple, un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver : car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique.

(13) Mais ce qui me contentait le plus de cette méthode était que par elle j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir : outre que je sentais, en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets ; et que, ne l'ayant point assujétie à aucune matière particulière, je me promettais de l'appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences que j'avais fait à celles de

Digitized by Google

l'algèbre[1]. Non que pour cela j'osasse entreprendre d'abord d'examiner toutes celles qui se présenteraient, car cela même eût été contraire à l'ordre qu'elle prescrit : mais, ayant pris garde que leurs principes devaient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n'en trouvais point encore de certains, je pensai qu'il fallait avant tout que je tâchasse d'y en établir; et que, cela étant la chose du monde la plus importante, et où la précipitation et la prévention étaient le plus à craindre, je ne devais point entreprendre d'en venir à bout que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans que j'avais alors, et que je n'eusse auparavant employé beaucoup de temps à m'y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avais reçues avant ce temps-là, qu'en faisant amas de plusieurs expériences, pour être après la matière de mes raisonnemens, et en m'exerçant toujours en la méthode que je m'étais prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus.

---

## TROISIÈME PARTIE.

### QUELQUES RÈGLES DE LA MORALE TIRÉES DE CETTE MÉTHODE.

(1) Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugemens, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le

[1] Il y a dans la traduction latine : *in geometricis vel algebraicis.*

Digitized by Google

plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part.

(2) La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion[1] en laquelle Dieu m'a fait la grace d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre. Car, commençant dès lors à ne compter pour rien les miennes propres, à cause que je les voulais remettre toutes à l'examen, j'étais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles des mieux sensés. Et encore qu'il y en ait peut-être d'aussi bien sensés parmi les Perses ou les Chinois que parmi nous, il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre; et que, pour savoir quelles étaient véritablement leurs opinions, je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient, non seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes; car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre. Et, entre plusieurs opinions également reçues, je ne choisissais que les plus modérées, tant à cause que ce sont toujours les plus commodes pour la pratique, et vraisemblablement les meilleures, tous excès ayant coutume d'être mauvais, comme aussi afin de me détourner moins du vrai chemin, en cas que je faillisse, que si, ayant choisi l'un des extrêmes, c'eût été l'autre qu'il eût fallu suivre. Et particulièrement je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles

[1] *Quam optimam judicabam et,* etc. (addition de la traduction latine).

Digitized by Google

on retranche quelque chose de sa liberté; non que je désapprouvasse les lois, qui, pour remédier à l'inconstance des esprits faibles, permettent, lorsqu'on a quelque bon dessein, ou même, pour la sûreté du commerce, quelque dessein qui n'est qu'indifférent [1], qu'on fasse des vœux ou des contrats qui obligent à y persévérer : mais à cause que je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état, et que, pour mon particulier, je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugemens, et non point de les rendre pires, j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bons sens, si, pour ce que j'approuvais alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle.

(3) Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées : imitant en ceci les voyageurs, qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables; et même qu'en-

[1] *Modo ne bonis moribus adversentur* (addition de la traduction latine).

Digitized by Google

core que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelans qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises.

(4) Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible. Et ceci seul me semblait être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquisse, et ainsi pour me rendre content : car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles, il est certain que si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons pas plus de regret de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou de Mexique; et que faisant, comme on dit, de nécessité vertu, nous ne désirerons pas davantage d'être sains étant malades, ou d'être libres étant en prison, que nous faisons maintenant d'avoir des corps d'une matière aussi peu corruptible que les diamans, ou des ailes pour voler comme les oiseaux. Mais j'avoue qu'il

Digitized by Google

est besoin d'un long exercice et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses : et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune, et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux. Car, s'occupant sans cesse à considérer les bornes qui leur étaient prescrites par la nature, ils se persuadaient si parfaitement que rien n'était en leur pouvoir que leurs pensées, que cela seul était suffisant pour les empêcher d'avoir aucune affection pour d'autres choses; et ils disposaient d'elles si absolument qu'ils avaient en cela quelque raison de s'estimer plus riches et plus puissans, et plus libres et plus heureux qu'aucun des autres hommes, qui, n'ayant point cette philosophie, tant favorisés de la nature et de la fortune qu'ils puissent être, ne disposent jamais ainsi de tout ce qu'ils veulent.

(5) Enfin, pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure; et, sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite. J'avais éprouvé de si extrêmes contentemens depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux ni de plus innocens en cette vie, et découvrant tous les jours par son moyen quelques vérités qui me semblaient assez importantes et communément ignorées des autres hommes, la satisfaction que j'en avais remplissait tellement mon esprit, que tout le reste ne me touchait point. Outre que les trois maximes précédentes n'étaient fondées que sur le dessein que j'a-

Digitized by Google

vais de continuer à m'instruire : car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il serait temps; et je n'eusse su m'exempter de scrupule en les suivant, si je n'eusse espéré de ne perdre pour cela aucune occasion d'en trouver de meilleures en cas qu'il y en eût; et enfin je n'eusse su borner mes désirs ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être par même moyen de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir; d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir; et, lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content[1].

(6) Après m'être ainsi assuré de ces maximes, et les avoir mises à part avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance, je jugeai que pour tout le reste de mes opinions je pouvais librement entreprendre de m'en défaire. Et d'autant que j'espérais en pouvoir mieux venir à bout en conversant avec les hommes qu'en demeurant plus long-temps renfermé dans le poêle où j'avais eu toutes ces pensées, l'hiver n'était pas encore bien achevé que je me remis à voyager. Et en toutes les neuf années suivantes je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent; et,

[1] Il y a dans la traduction latine : *contentus ac beatus*. On verra dans les lettres sur la morale que Descartes distingue entre le plaisir et la béatitude.

Digitized by Google

faisant particulièrement réflexion en chaque matière sur ce qui la pouvait rendre suspecte et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus ; car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile. Ce qui me réussissait, ce me semble, assez bien, d'autant que, tâchant à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinais, non par de faibles conjectures, mais par des raisonnemens clairs et assurés, je n'en rencontrais point de si douteuse que je n'en tirasse toujours quelque conclusion assez certaine, quand ce n'eût été que cela même qu'elle ne contenait rien de certain. Et, comme en abattant un vieux logis on en réserve ordinairement les démolitions pour servir à en bâtir un nouveau, ainsi, en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeais être mal fondées, je faisais diverses observations et acquérais plusieurs expériences qui m'ont servi depuis à en établir de plus certaines. Et de plus, je continuais à m'exercer en la méthode que je m'étais prescrite; car, outre que j'avais soin de conduire généralement toutes mes pensées selon les règles, je me réservais de temps en temps quelques heures, que j'employais particulièrement à la pratiquer en des difficultés de mathématiques, ou même aussi en quelques autres que je pouvais rendre quasi semblables à celles des mathématiques, en les détachant de tous les principes des autres sciences que je ne trouvais pas assez fermes, comme vous verrez que j'ai fait en plusieurs qui sont expliquées en ce volume. Et ainsi, sans vivre d'autre façon en apparence que ceux qui, n'ayant aucun emploi qu'à passer une vie douce et innocente, s'étudient à séparer les plaisirs des vices, et qui, pour jouir de leur loisir

Digitized by Google

sans s'ennuyer, usent de tous les divertissemens qui sont honnêtes, je ne laissais pas de poursuivre en mon dessein, et de profiter en la connaissance de la vérité, peut-être plus que si je n'eusse fait que lire des livres ou fréquenter des gens de lettres.

(7) Toutefois ces neuf années s'écoulèrent avant que j'eusse pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondemens d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire. Et l'exemple de plusieurs excellens esprits, qui, en ayant eu ci-devant le dessein, me semblaient n'y avoir pas réussi, m'y faisait imaginer tant de difficultés, que je n'eusse peut-être pas encore sitôt osé l'entreprendre, si je n'eusse vu que quelques-uns faisaient déjà courre le bruit que j'en étais venu à bout. Je ne saurais pas dire sur quoi ils fondaient cette opinion; et, si j'y ai contribué quelque chose par mes discours, ce doit avoir été en confessant plus ingénument ce que j'ignorais, que n'ont coutume de faire ceux *qui ont un peu étudié*[1], et peut-être aussi en faisant voir les raisons que j'avais de douter de beaucoup de choses que les autres estiment certaines, plutôt qu'en me vantant d'aucune doctrine. Mais, ayant le cœur assez bon pour ne vouloir point qu'on me prît pour autre chose que je n'étais, je pensai qu'il fallait que je tâchasse par tous moyens à me rendre digne de la réputation qu'on me donnait; et il y a justement huit ans que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances, et à me retirer ici, en un pays où la longue durée de la guerre a fait établir de tels ordres, que les armées qu'on y entretient ne semblent servir qu'à faire qu'on y jouisse des fruits de la paix avec d'autant plus de sûreté, et où, parmi la foule d'un grand peuple fort actif et plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui, sans

[1] Il y a dans la traduction latine : *qui docti haberi volunt.*

Digitized by Google

manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés.

---

## QUATRIÈME PARTIE.

### RAISONS QUI PROUVENT L'EXISTENCE DE DIEU ET DE L'AME HUMAINE, OU FONDEMENS DE LA MÉTAPHYSIQUE.

(1) Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites; car elles sont si métaphysiques et si peu communes qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde : et, toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondemens que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler. J'avais, dès long-temps, remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus : mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable [1]. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer [2]; et, parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant

[1] Voyez première Méditation, n° 9.
[2] Voyez *ibid.*, n° 2.

Digitized by Google

pour démonstrations [1]; et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie [2], je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité, *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais [3].

(2) Puis examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point, et qu'au contraire de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses [4] il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste [5] de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été [6], je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle [7], en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même

[1] Voyez première Méditation, n° 5.

[2] Voyez *ibid.*, nos 3 et 4.

[3] Voyez seconde Méditation, nos 1-3.

[4] *Sive quidlibet aliud cogitarem* (addition de la traduction latine).

[5] Il y a dans la traduction latine: « quamvis interim et meum corpus et mundus et cætera omnia quæ unquam imaginatus sum revera existerent. »

[6] *Durante illo tempore* (addition de la traduction latine).

[7] Voyez seconde Méditation, nos 4 et 5.

Digitized by Google

qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point elle ne lairrait pas d'être tout ce qu'elle est [1].

(3) Après cela je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement [2].

(4) Ensuite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que par conséquent mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite [3]. Pour ce qui est des pensées que j'avais de plusieurs autres choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection, et, si elles ne l'étaient pas, que je les tenais du néant, c'est-à-dire qu'elles étaient en moi pour ce que j'avais du défaut [4].

[1] Voyez seconde Méditation, nos 12 et 13.
[2] Voyez troisième Méditation, nos 1 et 2.
[3] Voyez *ibid.*, nos 10-12.
[4] Voyez *ibid.*, nos 13 et 14.

Digitized by Google

Mais ce ne pouvait être le même de l'idée[1] d'un être plus parfait que le mien : car, de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible; et pour ce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même : de façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu[2]. A quoi j'ajoutai que, puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât (j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'école); mais qu'il fallait de nécessité qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais : car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu de moi-même tout ce peu que je participais de l'Être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. Car, suivant les raisonnemens que je viens de faire, pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient : comme je voyais que le doute,

[1] La traduction latine joint ici cette note : « Nota, hoc in loco et ubique in sequentibus nomen ideæ generaliter sumi pro omni re, cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu. »

[2] Voyez *ibid.*, nos 15-19.

Digitized by Google

l'inconstance, la tristesse et choses semblables, n'y pouvaient être, vu que j'eusse été moi-même bien aise d'en être exempt [1]. Puis, outre cela, j'avais des idées de plusieurs choses sensibles et corporelles; car quoique je supposasse que je rêvais et que tout ce que je voyais ou imaginais était faux, je ne pouvais nier toutefois que les idées n'en fussent véritablement en ma pensée. Mais, pour ce que j'avais déjà connu en moi très clairement que la nature intelligente est distincte de la corporelle : considérant que toute composition témoigne de la dépendance, et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais de là que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures, et que par conséquent il ne l'était pas; mais que s'il y avait quelques corps dans le monde, ou bien quelques intelligences ou autres natures qui ne fussent point toutes parfaites, leur être devait dépendre de sa puissance en telle sorte qu'elles ne pouvaient subsister sans lui un seul moment.

(5) Je voulus chercher un instant d'autres vérités; et m'étant proposé l'objet des géomètres, que je concevais comme un corps continu, ou un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties, qui pouvaient avoir diverses figures et grandeurs, et être mues ou transposées en toutes sortes, car les géomètres supposent tout cela en leur objet, je parcourus quelques-unes de leurs plus simples démonstrations, et, ayant pris garde que cette grande certitude que tout le monde leur attribue, n'est fondée que sur ce qu'on les conçoit évidemment, suivant la règle que j'ai tantôt dite, je pris garde aussi qu'il n'y avait rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet : car, par exemple, je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fus-

[1] Voyez troisième Méditation, nos 20-24.



Digitized by Google

sent égaux à deux droits, mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle; au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment; et que par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être [1].

(6) Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître, et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime, dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'ame[2] n'ont jamais été; et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination pour les comprendre font tout de même que si pour ouïr les sons, ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux : sinon qu'il y a encore cette différence, que le sens de la vue ne nous assure pas moins de la vérité de ses objets que font ceux de l'odorat ou de l'ouïe; au lieu que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose si notre entendement n'y intervient.

(7) Enfin, s'il y a encore des hommes qui ne soient

[1] Voyez cinquième Méditation, nos 1-5.
[2] *Rationalis* (addition de la traduction latine).

Digitized by Google

pas assez persuadés de l'existence de Dieu et de leur ame[1] par les raisons que j'ai apportées, je veux bien qu'ils sachent que toutes les autres choses dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, et choses semblables, sont moins certaines; car, encore qu'on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle qu'il semble qu'à moins d'être extravagant on n'en peut douter; toutefois aussi, à moins que d'être déraisonnable, lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet pour n'en être pas entièrement assuré que d'avoir pris garde qu'on peut en même façon s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps, et qu'on voit d'autres astres et une autre terre, sans qu'il en soit rien. Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses? Et que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira; je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui : d'où il suit que nos idées ou notions étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant[2], c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à

[1] *Animas absque corpore spectatas esse res revera existentes* (traduction latine).
[2] *Non ab Ente summo sed a nihilo procedunt* (traduction latine).



Digitized by Google

cause que nous ne sommes pas tout parfaits [1]. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Maîs si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un Être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies [2].

(8) Or, après que la connaissance de Dieu et de l'ame nous a ainsi rendus certains de cette règle, il est bien aisé à connaître que les rêveries que nous imaginons étant endormis ne doivent aucunement nous faire douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés. Car s'il arrivait même en dormant qu'on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vraie; et pour l'erreur la plus ordinaire de nos songes, qui consiste en ce qu'ils nous représentent divers objets en même façon que font nos sens extérieurs, n'importe pas qu'elle nous donne occasion de nous défier de la vérité de telles idées, à cause qu'elles peuvent aussi nous tromper assez souvent sans que nous dormions: comme lorsque ceux qui ont la jaunisse voient tout de couleur jaune, ou que les astres ou autres corps fort éloignés nous paraissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont. Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis de notre raison, et non point de notre imagination ni de nos sens: comme encore que nous voyions le soleil très clairement, nous ne devons pas juger pour cela qu'il ne soit que de

[1] *Quia nobis aliquid deest, sive quia non omnino perfecti sumus* (traduction latine).
[2] Voyez cinquième Méditation, nos 6-8.

Digitized by Google

la grandeur que nous le voyons; et nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre, sans qu'il faille conclure pour cela qu'il y ait au monde une chimère : car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable, mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela, et, pour ce que nos raisonnemens ne sont jamais si évidens ni si entiers pendant le sommeil que pendant la veille, bien que quelquefois nos imaginations soient alors autant ou plus vives et expresses, elle nous dicte aussi que nos pensées ne pouvant être toutes vraies, à cause que nous ne sommes pas tout parfaits, ce qu'elles ont de vérité doit infailliblement se rencontrer en celles que nous avons étant éveillés plutôt qu'en nos songes[1].

---

## CINQUIÈME PARTIE.

### ORDRE DES QUESTIONS DE PHYSIQUE.

(1) Je serais bien aise de poursuivre et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières; mais, à cause que pour cet effet il serait maintenant besoin que je parlasse de plusieurs questions qui sont en controverse entre les doctes, avec lesquels je ne désire point me brouiller, je crois qu'il sera mieux que je m'en abstienne, et que je dise seulement en général quelles elles sont, afin de laisser juger aux plus sages s'il serait utile que le public en fût plus particulièrement informé. Je suis toujours demeuré ferme en la résolution

[1] Voyez toute la sixième Méditation, et particulièrement le n° 23.

Digitized by Google

que j'avais prise de ne supposer aucun autre principe que celui dont je viens de me servir pour démontrer l'existence de Dieu et de l'ame, et de ne recevoir aucune chose pour vraie qui ne me semblât plus claire et plus certaine que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomètres; et néanmoins j'ose dire que non-seulement j'ai trouvé moyen de me satisfaire en peu de temps touchant toutes les principales difficultés dont on a coutume de traiter en la philosophie, mais aussi que j'ai remarqué certaines lois que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos ames, qu'après y avoir fait assez de réflexion nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. Puis, en considérant la suite de ces lois, il me semble avoir découvert plusieurs vérités plus utiles et plus importantes que tout ce que j'avais appris auparavant ou même espéré d'apprendre.

(2) Mais pour ce que j'ai tâché d'en expliquer les principales dans un traité que quelques considérations m'empêchent de publier[1], je ne les saurais mieux faire connaître qu'en disant ici sommairement ce qu'il contient. J'ai eu dessein d'y comprendre tout ce que je pensais savoir, avant que de l'écrire, touchant la nature des choses matérielles. Mais, tout de même que les peintres, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales, qu'ils mettent seule vers le jour, et, ombrageant les autres, ne les font paraître qu'autant qu'on les peut voir en la regardant; ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avais en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement

[1] Il s'agit ici du *Traité du Monde ou de la Lumière*, qui a été publié par Clerselier dix-sept ans après la mort de Descartes (voyez Préface du *Traité de l'Homme* par Clerselier). Dans ce Traité il admettait le mouvement de la terre, et Galilée venait d'être condamné à Rome pour cette opinion : telles sont les *quelques considérations* dont Descartes veut parler.

Digitized by Google

ce que je concevais de la lumière ; puis, à son occasion, d'y ajouter quelque chose du soleil et des étoiles fixes, à cause qu'elle en procède presque toute ; des cieux, à cause qu'ils la transmettent; des planètes, des comètes et de la terre, à cause qu'elles la font réfléchir ; et en particulier de tous les corps qui sont sur la terre, à cause qu'ils sont ou colorés, ou transparens, ou lumineux; et enfin de l'homme, à cause qu'il en est le spectateur. Même, pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j'en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que par après il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies. Ainsi, premièrement, je décrivis cette matière, et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'ame ; car même je supposai expressément qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles, ni généralement aucune chose dont la connaissance ne fût si naturelle à nos ames qu'on ne pût pas même feindre de l'ignorer. De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être ob-

Digitized by Google

servées. Après cela je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, en suite de ces lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieux; comment cependant quelques-unes de ses parties devaient composer une terre, et quelques-unes des planètes et des comètes, et quelques autres un soleil et des étoiles fixes. Et ici, m'étendant sur le sujet de la lumière, j'expliquai bien au long quelle était celle qui se devait trouver dans le soleil et les étoiles, et comment de là elle traversait en un instant les immenses espaces des cieux, et comment elle se réfléchissait des planètes et des comètes vers la terre. J'y ajoutai aussi plusieurs choses touchant la substance, la situation, les mouvemens et toutes les diverses qualités de ces cieux et de ces astres; en sorte que je pensais en dire assez pour faire connaître qu'il ne se remarque rien en ceux de ce monde qui ne dût ou du moins qui ne pût paraître tout semblable en ceux du monde que je décrivais. De là je vins à parler particulièrement de la terre : comment, encore que j'eusse expressément supposé que Dieu n'avait mis aucune pesanteur en la matière dont elle était composée, toutes ses parties ne laissaient pas de tendre exactement vers son centre; comment, y ayant de l'eau et de l'air sur sa superficie, la disposition des cieux et des astres, principalement de la lune, y devait causer un flux et reflux qui fût semblable en toutes ses circonstances à celui qui se remarque dans nos mers, et outre cela un certain cours tant de l'eau que de l'air, du levant vers le couchant, tel qu'on le remarque aussi entre les tropiques; comment les montagnes, les mers, les fontaines et les rivières pouvaient naturellement s'y former, et les métaux y venir dans les mines, et les plantes y croître dans les campagnes, et généralement tous les corps qu'on nomme mêlés ou composés s'y engendrer : et, entre autres choses, à cause qu'après les astres je ne connais rien au

Digitized by Google

monde que le feu qui produise de la lumière, je m'étudiai à faire entendre bien clairement tout ce qui appartient à sa nature, comment il se fait, comment il se nourrit, comment il n'a quelquefois que de la chaleur sans lumière, et quelquefois que de la lumière sans chaleur; comment il peut introduire diverses couleurs en divers corps, et diverses autres qualités; comment il en fond quelques-uns et en durcit d'autres; comment il les peut consumer presque tous ou convertir en cendres et en fumée; et enfin comment de ces cendres, par la seule violence de son action, il forme du verre : car cette transmutation de cendres en verre me semblant être aussi admirable qu'aucune autre qui se fasse en la nature, je pris particulièrement plaisir à la décrire.

(3) Toutefois je ne voulais pas inférer de toutes ces choses que ce monde ait été créé en la façon que je proposais, car il est bien plus vraisemblable que dès le commencement Dieu l'a rendu tel qu'il devait être. Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action par laquelle maintenant il le conserve est toute la même que celle par laquelle il l'a créé : de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné au commencement d'autre forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature il lui prêtât son concours pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu avec le temps s'y rendre telles que nous les voyons à présent; et leur nature est bien plus aisée à concevoir lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites.

(4) De la description des corps inanimés et des plantes je passai à celle des animaux, et particulièrement à celle des hommes [1]. Mais pour ce que je n'en avais pas encore

[1] Voyez les traités *de l'Homme* et *de la Formation du fœtus* que Descartes

Digitized by Google

assez de connaissance pour en parler du même style que du reste, c'est-à-dire en démontrant les effets par les causes, et faisant voir de quelles semences et en quelle façon la nature les doit produire, je me contentai de supposer que Dieu formât le corps d'un homme entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres, qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que de celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui au commencement aucune ame raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d'ame végétante ou sensitive, sinon qu'il excitât en son cœur un de ces feux sans lumière que j'avais déjà expliqués, et que je ne concevais point d'autre nature que celui qui échauffe le foin lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe : car examinant les fonctions qui pouvaient en suite de cela être en ce corps, j'y trouvais exactement toutes celles qui peuvent être en nous sans que nous y pensions, ni par conséquent que notre ame, c'est-à-dire cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n'est que de penser, y contribue, et qui sont toutes les mêmes en quoi on peut dire que les animaux sans raison nous ressemblent; sans que j'y en pusse pour cela trouver aucune de celles qui, étant dépendantes de la pensée, sont les seules qui nous appartiennent en tant qu'hommes : au lieu que je les y trouvais toutes par après, ayant supposé que Dieu créât une ame raisonnable, et qu'il la joignît à ce corps en certaine façon que je décrivais [4].

(5) Mais, afin qu'on puisse voir en quelle sorte j'y traitais cette matière, je veux mettre ici l'explication du mouvement du cœur et des artères, qui étant le premier et

veut désigner ici, et qui ont été publiés par Clerselier en 1664, quatorze ans après la mort de l'auteur.

[4] Voyez *Traité de l'Homme*, n° 7.

le plus général qu'on observe dans les animaux, on jugera facilement de lui ce qu'on doit penser de tous les autres. Et, afin qu'on ait moins de difficulté à entendre ce que j'en dirai, je voudrais que ceux qui ne sont point versés en l'anatomie prissent la peine, avant que de lire ceci, de faire couper devant eux le cœur de quelque grand animal qui ait des poumons, car il est en tous assez semblable à celui de l'homme, et qu'ils se fissent montrer les deux chambres ou concavités qui y sont : premièrement celle qui est dans son côté droit, à laquelle répondent deux tuyaux fort larges ; à savoir : la veine cave, qui est le principal réceptacle du sang, et comme le tronc de l'arbre dont toutes les autres veines du corps sont les branches ; et la veine artérieuse, qui a été ainsi mal nommée, pour ce que c'est en effet une artère, laquelle, prenant son origine du cœur, se divise, après en être sortie, en plusieurs branches qui vont se répandre partout dans les poumons ; puis celle qui est dans son côté gauche, à laquelle répondent en même façon deux tuyaux qui sont autant ou plus larges que les précédens ; à savoir : l'artère veineuse, qui a été aussi mal nommée, à cause qu'elle n'est autre chose qu'une veine, laquelle vient des poumons, où elle est divisée en plusieurs branches entrelacées avec celles de la veine artérieuse, et celles de ce conduit qu'on nomme le sifflet, par où entre l'air de la respiration ; et la grande artère qui, sortant du cœur, envoie ses branches par tout le corps. Je voudrais aussi qu'on leur montrât soigneusement les onze petites peaux qui, comme autant de petites portes, ouvrent et ferment les quatre ouvertures qui sont en ces deux concavités ; à savoir : trois à l'entrée de la veine cave, où elles sont tellement disposées qu'elles ne peuvent aucunement empêcher que le sang qu'elle contient ne coule dans la concavité droite du cœur, et toutefois empêchent exactement qu'il n'en puisse sortir ; trois à l'entrée de la veine arté-

Digitized by Google

rieuse, qui, étant disposées tout au contraire, permettent bien au sang qui est dans cette concavité de passer dans les poumons, mais non pas à celui qui est dans les poumons d'y retourner; et ainsi deux autres à l'entrée de l'artère veineuse, qui laissent couler le sang des poumons vers la concavité gauche du cœur, mais s'opposent à son retour; et trois à l'entrée de la grande artère, qui lui permettent de sortir du cœur, mais l'empêchent d'y retourner : et il n'est point besoin de chercher d'autre raison du nombre de ces peaux sinon que l'ouverture de l'artère veineuse étant en ovale, à cause du lieu où elle se rencontre, peut être commodément fermée avec deux, au lieu que les autres étant rondes le peuvent mieux être avec trois. De plus, je voudrais qu'on leur fît considérer que la grande artère et la veine artérieuse sont d'une composition beaucoup plus dure et plus ferme que ne sont l'artère veineuse et la veine cave; et que ces deux dernières s'élargissent avant que d'entrer dans le cœur, et y font comme deux bourses, nommées les oreilles du cœur, qui sont composées d'une chair semblable à la sienne; et qu'il y a toujours plus de chaleur dans le cœur qu'en aucun autre endroit du corps; et enfin que cette chaleur est capable de faire que s'il entre quelque goutte de sang en ses concavités, elle s'enfle promptement et se dilate, ainsi que font généralement toutes les liqueurs lorsqu'on les laisse tomber goutte à goutte en quelque vaisseau qui est fort chaud.

(6) Car, après cela, je n'ai besoin de dire autre chose pour expliquer le mouvement du cœur sinon que lorsque ses concavités ne sont pas pleines de sang, il y en coule nécessairement de la veine cave dans la droite et de l'artère veineuse dans la gauche, d'autant que ces deux vaisseaux en sont toujours pleins, et que leurs ouvertures, qui regardent vers le cœur, ne peuvent alors être bouchées; mais que sitôt qu'il est entré ainsi deux gouttes de

Digitized by Google

sang, une en chacune de ses concavités, ces gouttes, qui ne peuvent être que fort grosses, à cause que les ouvertures par où elles entrent sont fort larges et les vaisseaux d'où elles viennent fort pleins de sang, se raréfient et se dilatent à cause de la chaleur qu'elles y trouvent; au moyen de quoi, faisant enfler tout le cœur, elles poussent et ferment les cinq petites portes qui sont aux entrées des deux vaisseaux d'où elles viennent, empêchant ainsi qu'il ne descende davantage de sang dans le cœur, et, continuant à se raréfier de plus en plus, elles poussent et ouvrent les six autres petites portes qui sont aux entrées des deux autres vaisseaux par où elles sortent, faisant enfler par ce moyen toutes les branches de la veine artérieuse et de la grande artère, quasi au même instant que le cœur; lequel incontinent après se désenfle, comme font aussi ces artères, à cause que le sang qui y est entré s'y refroidit; et leurs six petites portes se referment, et les cinq de la veine cave et de l'artère veineuse se rouvrent, et donnent passage à deux autres gouttes de sang qui font derechef enfler le cœur et les artères, tout de même que les précédentes. Et pour ce que le sang qui entre ainsi dans le cœur passe par ces deux bourses qu'on nomme ses oreilles, de là vient que leur mouvement est contraire au sien, et qu'elles se désenflent lorsqu'il s'enfle. Au reste, afin que ceux qui ne connaissent pas la force des démonstrations mathématiques, et ne sont pas accoutumés à distinguer les vraies raisons des vraisemblables, ne se hasardent pas de nier ceci sans l'examiner, je les veux avertir que ce mouvement que je viens d'expliquer suit aussi nécessairement de la seule disposition des organes qu'on peut voir à l'œil dans le cœur, et de la chaleur qu'on y peut sentir avec les doigts, et de la nature du sang qu'on peut connaître par expérience, que fait celui d'un horloge, de la force, de la situation et de la figure de ses contre-poids et de ses roues.

Digitized by Google

(7) Mais si on demande comment le sang des veines ne s'épuise point, en coulant ainsi continuellement dans le cœur, et comment les artères n'en sont point trop remplies, puisque tout celui qui passe par le cœur s'y va rendre, je n'ai pas besoin d'y répondre autre chose que ce qui a déjà été écrit par un médecin d'Angleterre [1], auquel il faut donner la louange d'avoir rompu la glace en cet endroit, et d'être le premier qui a enseigné qu'il y a plusieurs petits passages aux extrémités des artères, par où le sang qu'elles reçoivent du cœur entre dans les petites branches des veines, d'où il va se rendre derechef vers le cœur; en sorte que son cours n'est autre chose qu'une circulation perpétuelle. Ce qu'il prouve fort bien par l'expérience ordinaire des chirurgiens, qui, ayant lié le bras médiocrement fort, au-dessus de l'endroit où ils ouvrent la veine, font que le sang en sort plus abondamment que s'ils ne l'avaient point lié; et il arriverait tout le contraire s'ils le liaient au-dessous entre la main et l'ouverture, ou bien qu'ils le liassent très fort au-dessus. Car il est manifeste que le lien, médiocrement serré, pouvant empêcher que le sang qui est déjà dans le bras ne retourne vers le cœur par les veines, n'empêche pas pour cela qu'il n'y en vienne toujours de nouveau par les artères, à cause qu'elles sont situées au-dessous des veines, et que leurs peaux, étant plus dures, sont moins aisées à presser; et aussi que le sang qui vient du cœur tend avec plus de force à passer par elles vers la main, qu'il ne fait à retourner de là vers le cœur par les veines: et puisque ce sang sort du bras par l'ouverture qui est en l'une des veines, il doit nécessairement y avoir quelques passages au-dessous du lien, c'est-à-dire vers les extrémités du bras, par où il y puisse venir des artères. Il prouve aussi fort bien ce qu'il dit du cours du sang, par certaines petites peaux, qui sont tellement disposées en

[1] Hervæus, *De motu cordis.*

Digitized by Google

divers lieux le long des veines, qu'elles ne lui permettent point d'y passer du milieu du corps vers les extrémités, mais seulement de retourner des extrémités vers le cœur; et de plus par l'expérience qui montre que tout celui qui est dans le corps en peut sortir en fort peu de temps par une seule artère lorsqu'elle est coupée, encore même qu'elle fût étroitement liée fort proche du cœur, et coupée entre lui et le lien, en sorte qu'on n'eût aucun sujet d'imaginer que le sang qui en sortirait vînt d'ailleurs.

(8) Mais il y a plusieurs autres choses qui témoignent que la vraie cause de ce mouvement du sang est celle que j'ai dite: comme, premièrement, la différence qu'on remarque entre celui qui sort des veines et celui qui sort des artères ne peut procéder que de ce qu'étant raréfié et comme distillé en passant par le cœur, il est plus subtil et plus vif, et plus chaud incontinent après en être sorti, c'est-à-dire étant dans les artères, qu'il n'est un peu devant que d'y entrer, c'est-à-dire étant dans les veines; et si on y prend garde, on trouvera que cette différence ne paraît bien que vers le cœur, et non point tant aux lieux qui en sont les plus éloignés. Puis, la dureté des peaux dont la veine artérieuse et la grande artère sont composées montre assez que le sang bat contre elles avec plus de force que contre les veines. Et pourquoi la concavité gauche du cœur et la grande artère seraient-elles plus amples et plus larges que la concavité droite et la veine artérieuse, si ce n'était que le sang de l'artère veineuse, n'ayant été que dans les poumons depuis qu'il a passé par le cœur, est plus subtil et se raréfie plus fort et plus aisément que celui qui vient immédiatement de la veine cave? Et qu'est-ce que les médecins peuvent deviner en tâtant le pouls, s'ils ne savent que, selon que le sang change de nature, il peut être raréfié par la chaleur du cœur plus ou moins fort, et plus ou moins vite qu'aupa-

Digitized by Google

ravant? Et si on examine comment cette chaleur se communique aux autres membres, ne faut-il pas avouer que c'est par le moyen du sang, qui, passant par le cœur, s'y réchauffe, et se répand de là par tout le corps : d'où vient que si on ôte le sang de quelque partie, on en ôte par même moyen la chaleur; et encore que le cœur fût aussi ardent qu'un fer embrasé, il ne suffirait pas pour réchauffer les pieds et les mains tant qu'il fait, s'il n'y envoyait continuellement de nouveau sang. Puis aussi on connaît de là que le vrai usage de la respiration est d'apporter assez d'air frais dans le poumon pour faire que le sang qui y vient de la concavité droite du cœur, où il a été raréfié et comme changé en vapeurs, s'y épaississe et convertisse en sang derechef, avant que de retomber dans la gauche, sans quoi il ne pourrait être propre à servir de nourriture au feu qui y est ; ce qui se confirme parce qu'on voit que les animaux qui n'ont point de poumons n'ont aussi qu'une seule concavité dans le cœur, et que les enfans, qui n'en peuvent user pendant qu'ils sont renfermés au ventre de leurs mères, ont une ouverture par où il coule du sang de la veine cave en la concavité gauche du cœur, et un conduit par où il en vient de la veine artérieuse en la grande artère, sans passer par le poumon. Puis la coction comment se feraitelle en l'estomac, si le cœur n'y envoyait de la chaleur par les artères, et avec cela quelques-unes des plus coulantes parties du sang, qui aident à dissoudre les viandes qu'on y a mises? Et l'action qui convertit le suc de ces viandes en sang n'est-elle pas aisée à connaître, si on considère qu'il se distille, en passant et repassant par le cœur, peut-être plus de cent ou deux cents fois en chaque jour? Et qu'a-t-on besoin d'autre chose pour expliquer la nutrition, et la production des diverses humeurs qui sont dans le corps, sinon de dire que la force dont le sang, en se raréfiant, passe du cœur vers les extrémités

Digitized by Google

des artères, fait que quelques-unes de ses parties s'arrêtent entre celles des membres où elles se trouvent, et y prennent la place de quelques autres qu'elles en chassent, et que, selon la situation ou la figure ou la petitesse des pores qu'elles rencontrent, les unes se vont rendre en certains lieux plutôt que les autres, en même façon que chacun peut avoir vu divers cribles, qui, étant diversement percés, servent à séparer divers grains les uns des autres? Et, enfin, ce qu'il y a de plus remarquable en tout ceci, c'est la génération des esprits animaux, qui sont comme un vent très subtil, ou plutôt comme une flamme très pure et très vive, qui, montant continuellement en grande abondance du cœur dans le cerveau, se va rendre de là par les nerfs dans les muscles, et donne le mouvement à tous les membres; sans qu'il faille imaginer d'autre cause qui fasse que les parties du sang qui, étant les plus agitées et les plus pénétrantes, sont les plus propres à composer ces esprits, se vont rendre plutôt vers le cerveau que vers ailleurs, sinon que les artères qui les y portent sont celles qui viennent du cœur le plus en ligne droite de toutes, et que, selon les règles des mécaniques, qui sont les mêmes que celles de la nature, lorsque plusieurs choses tendent ensemble à se mouvoir vers un même côté où il n'y a pas assez de place pour toutes, ainsi que les parties du sang qui sortent de la concavité gauche du cœur tendent vers le cerveau, les plus faibles et moins agitées en doivent être détournées par les plus fortes, qui par ce moyen s'y vont rendre seules.

(9) J'avais expliqué assez particulièrement toutes ces choses dans le traité que j'avais eu ci-devant dessein de publier. Et ensuite j'y avais montré quelle doit être la fabrique des nerfs et des muscles du corps humain, pour faire que les esprits animaux étant dedans aient la force de mouvoir ses membres, ainsi qu'on voit que les têtes, un peu après être coupées, se remuent encore et mordent



Digitized by Google

la terre nonobstant qu'elles ne soient plus animées; quels changemens se doivent faire dans le cerveau pour causer la veille, et le sommeil, et les songes; comment la lumière, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, et toutes les autres qualités des objets extérieurs, y peuvent imprimer diverses idées par l'entremise des sens; comment la faim, la soif et les autres passions intérieures y peuvent aussi envoyer les leurs; ce qui doit y être pris pour le sens commun où ces idées sont reçues, pour la mémoire qui les conserve, et pour la fantaisie qui les peut diversement changer et en composer de nouvelles, et, par même moyen, distribuant les esprits animaux dans les muscles, faire mouvoir les membres de ce corps en autant de diverses façons, et autant à propos des objets qui se présentent à ses sens et des passions intérieures qui sont en lui, que les nôtres se puissent mouvoir sans que la volonté les conduise : ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvemens plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes. Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux; au lieu que s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour

Digitized by Google

reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes: dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées: car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes, comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire: et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes: car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont



Digitized by Google

faute d'organes : car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent; au lieu que les hommes qui étant nés sourds et muets sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout : car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler; et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet qui serait des plus parfaits de son espèce n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur ame n'était d'une nature toute différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvemens naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage. Car, s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute autre chose;

Digitized by Google

mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'un horloge, qui n'est composé que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence.

(10) J'avais décrit après cela l'ame raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un piloto en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit joïnte et unie plus étroitement avec lui, pour avoir outre cela des sentimens et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme. Au reste je me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'ame, à cause qu'il est des plus importans : car, après l'erreur de ceux qui nient Dieu, laquelle je pense avoir ci-dessus assez réfutée, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'ame des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que par conséquent nous n'avons rien à craindre ni à espérer après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis; au lieu que lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui; puis d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est porté naturellement à juger de là qu'elle est immortelle.

---

Digitized by Google

## SIXIÈME PARTIE.

QUELLES CHOSES SONT REQUISES POUR ALLER PLUS AVANT EN LA RECHERCHE DE LA NATURE.

(1) Or il y a maintenant trois ans que j'étais parvenu à la fin du traité qui contient toutes ces choses, et que je commençais à le revoir afin de le mettre entre les mains d'un imprimeur, lorsque j'appris que les personnes à qui je défère, et dont l'autorité ne peut guère moins sur mes actions que ma propre raison sur mes pensées, avaient désapprouvé une opinion de physique publiée un peu auparavant par quelque autre [1], de laquelle je ne veux pas dire que je fusse, mais bien que je n'y avais rien remarqué avant leur censure que je pusse imaginer être préjudiciable ni à la religion ni à l'État, ni par conséquent qui m'eût empêché de l'écrire si la raison me l'eût persuadée; et que cela me fit craindre qu'il ne s'en trouvât tout de même quelqu'une entre les miennes en laquelle je me fusse mépris, nonobstant le grand soin que j'ai toujours eu de n'en point recevoir de nouvelles en ma créance dont je n'eusse des démonstrations très certaines, et de n'en point écrire qui pussent tourner au désavantage de personne. Ce qui a été suffisant pour m'obliger à changer la résolution que j'avais eue de les publier; car, encore que les raisons pour lesquelles je l'avais prise auparavant fussent très fortes, mon inclination, qui m'a toujours fait haïr le métier de faire des livres, m'en fit incontinent trouver assez d'autres pour m'en excuser. Et ces raisons de part et d'autre sont telles, que non seulement j'ai ici quelque intérêt de les dire, mais peut-être aussi que le public en a de les savoir.

[1] Descartes veut parler du mouvement de la terre, opinion adoptée par Galilée.

Digitized by Google

(2) Je n'ai jamais fait beaucoup d'état des choses qui venaient de mon esprit; et pendant que je n'ai recueilli d'autres fruits de la méthode dont je me sers sinon que je me suis satisfait touchant quelques difficultés qui appartiennent aux sciences spéculatives, ou bien que j'ai tâché de régler mes mœurs par les raisons qu'elle m'enseignait, je n'ai point cru être obligé d'en rien écrire. Car, pour ce qui touche les mœurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, s'il était permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer; et bien que mes spéculations me plussent fort, j'ai cru que les autres en avaient aussi qui leur plaisaient peut-être davantage. Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes: car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une in-

Digitized by Google

finité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. Il est vrai que celle qui est maintenant en usage contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable: mais, sans que j'aie aucun dessein de la mépriser, je m'assure qu'il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien à comparaison de ce qui reste à y savoir; et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. Or ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché ou par la brièveté de la vie ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchemens que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que les derniers commençant où les précédens auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allassions tous ensemble beau-

Digitized by Google

coup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire.

(3) Même je remarquais, touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance; car, pour le commencement, il vaut mieux ne se servir que de celles qui se présentent d'elles-mêmes à nos sens, et que nous ne saurions ignorer pourvu que nous y fassions tant soit peu de réflexion, que d'en chercher de plus rares et étudiées : dont la raison est que ces plus rares trompent souvent, lorsqu'on ne sait pas encore les causes des plus communes, et que les circonstances dont elles dépendent sont quasi toujours si particulières et si petites, qu'il est très malaisé de les remarquer. Mais l'ordre que j'ai tenu en ceci a été tel : premièrement j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos ames. Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes; et il me semble que par-là j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre, et même sur la terre de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux et quelques autres telles choses qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître. Puis lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre, d'une infinité d'autres qui pourraient y être si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni par conséquent de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières. En suite de quoi, repassant mon esprit sur tous les objets qui s'étaient jamais présentés à

Digitized by Google

mes sens, j'ose bien dire que je n'y ai remarqué aucune chose que je ne pusse assez commodément expliquer par les principes que j'avais trouvés. Mais il faut aussi que j'avoue que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend; car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher derechef quelques expériences qui soient telles que leur événement ne soit pas le même si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre. Au reste, j'en suis maintenant là que je vois, ce me semble, assez bien de quel biais on se doit prendre à faire la plupart de celles qui peuvent servir à cet effet: mais je vois aussi qu'elles sont telles, et en si grand nombre, que ni mes mains ni mon revenu, bien que j'en eusse mille fois plus que je n'en ai, ne sauraient suffire pour toutes; en sorte que, selon que j'aurai désormais la commodité d'en faire plus ou moins, j'avancerai aussi plus ou moins en la connaissance de la nature: ce que je me promettais de faire connaître par le traité que j'avais écrit, et d'y montrer si clairement l'utilité que le public en peut recevoir, que j'obligerais tous ceux qui désirent en général le bien des hommes, c'est-à-dire tous ceux qui sont en effet vertueux, et non point par faux semblant ni seulement par opinion, tant à me communiquer celles qu'ils ont déjà faites, qu'à m'aider en la recherche de celles qui restent à faire.

(4) Mais j'ai eu depuis ce temps-là d'autres raisons qui m'ont fait changer d'opinion, et penser que je devais véritablement continuer d'écrire toutes les choses que je jugerais de quelque importance, à mesure que j'en découvrirais la vérité, et y apporter le même soin que si je

Digitized by Google

les voulais faire imprimer, tant afin d'avoir d'autant plus d'occasion de les bien examiner, comme sans doute on regarde toujours de plus près à ce qu'on croit devoir être vu par plusieurs qu'à ce qu'on ne fait que pour soi-même (et souvent les choses qui m'ont semblé vraies lorsque j'ai commencé à les concevoir, m'ont paru fausses lorsque je les ai voulu mettre sur le papier), qu'afin de ne perdre aucune occasion de profiter au public, si j'en suis capable, et que si mes écrits valent quelque chose, ceux qui les auront après ma mort en puissent user ainsi qu'il sera le plus à propos; mais que je ne devais aucunement consentir qu'ils fussent publiés pendant ma vie, afin que ni les oppositions et controverses auxquelles ils seraient peut-être sujets, ni même la réputation telle quelle qu'ils me pourraient acquérir, ne me donnassent aucune occasion de perdre le temps que j'ai dessein d'employer à m'instruire. Car bien qu'il soit vrai que chaque homme est obligé de procurer autant qu'il est en lui le bien des autres, et que c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne, toutefois il est vrai aussi que nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent, et qu'il est bon d'omettre les choses qui apporteraient peut-être quelque profit à ceux qui vivent, lorsque c'est à dessein d'en faire d'autres qui en apportent davantage à nos neveux. Comme en effet je veux bien qu'on sache que le peu que j'ai appris jusques ici n'est presque rien à comparaison de ce que j'ignore et que je ne désespère pas de pouvoir apprendre: car c'est quasi le même de ceux qui découvrent peu à peu la vérité dans les sciences, que de ceux qui, commençant à devenir riches, ont moins de peine à faire de grandes acquisitions, qu'ils n'ont eu auparavant, étant plus pauvres, à en faire de beaucoup moindres. Ou bien on peut les comparer aux chefs d'armée, dont les forces ont coutume de croître à proportion de leurs victoires, et qui ont besoin de plus de conduite pour se maintenir

Digitized by Google

après la perte d'une bataille, qu'ils n'ont, après l'avoir gagnée, à prendre des villes et des provinces. Car c'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et c'est en perdre une que de recevoir quelque fausse opinion touchant une matière un peu générale et importante; il faut après beaucoup plus d'adresse pour se remettre au même état qu'on était auparavant, qu'il ne faut à faire de grands progrès lorqu'on a déjà des principes qui sont assurés. Pour moi, si j'ai ci-devant trouvé quelques vérités dans les sciences (et j'espère que les choses qui sont contenues en ce volume feront juger que j'en ai trouvé quelques-unes), je puis dire que ce ne sont que des suites et des dépendances de cinq ou six principales difficultés que j'ai surmontées, et que je compte pour autant de batailles où j'ai eu l'heur de mon côté. Même je ne craindrai pas de dire que je pense n'avoir plus besoin d'en gagner que deux ou trois autres semblables pour venir entièrement à bout de mes desseins; et que mon âge n'est point si avancé que, selon le cours ordinaire de la nature, je ne puisse encore avoir assez de loisir pour cet effet. Mais je crois être d'autant plus obligé à ménager le temps qui me reste, que j'ai plus d'espérance de le pouvoir bien employer; et j'aurais sans doute plusieurs occasions de le perdre, si je publiais les fondemens de ma physique: car encore qu'ils soient presque tous si évidens qu'il ne faut que les entendre pour les croire, et qu'il n'y en ait aucun dont je ne pense pouvoir donner des démonstrations, toutefois, à cause qu'il est impossible qu'ils soient accordans avec toutes les diverses opinions des autres hommes, je prévois que je serais souvent diverti par les oppositions qu'ils feraient naître.

(5) On peut dire que ces oppositions seraient utiles, tant afin de me faire connaître mes fautes, qu'afin que,

Digitized by Google

si j'avais quelque chose de bon, les autres en eussent par ce moyen plus d'intelligence, et, comme plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul, que, commençant dès maintenant à s'en servir, ils m'aidassent aussi de leurs inventions. Mais encore que je me reconnaisse extrêmement sujet à faillir, et que je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent, toutefois l'expérience que j'ai des objections qu'on me peut faire m'empêche d'en espérer aucun profit : car j'ai déjà souvent éprouvé les jugemens tant de ceux que j'ai tenus pour mes amis que de quelques autres à qui je pensais être indifférent, et même aussi de quelques-uns dont je savais que la malignité et l'envie tâcheraient assez à découvrir ce que l'affection cacherait à mes amis; mais il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévue, si ce n'est qu'elle fût fort éloignée de mon sujet : en sorte que je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions qui ne me semblât ou moins rigoureux ou moins équitable que moi-même. Et je n'ai remarqué non plus que par le moyen des disputes qui se pratiquent dans les écoles on ait découvert aucune vérité qu'on ignorât auparavant : car pendant que chacun tâche de vaincre, on s'exerce bien plus à faire valoir la vraisemblance qu'à peser les raisons de part et d'autre; et ceux qui ont été long-temps bons avocats ne sont pas pour cela par après meilleurs juges.

(6) Pour l'utilité que les autres recevraient de la communication de mes pensées, elle ne pourrait aussi être fort grande; d'autant que je ne les ai point encore conduites si loin qu'il ne soit besoin d'y ajouter beaucoup de choses avant que de les appliquer à l'usage. Et je pense pouvoir dire sans vanité que s'il y a quelqu'un qui en soit capable, ce doit être plutôt moi qu'aucun autre : non pas qu'il ne puisse y avoir au monde plusieurs esprits incomparablement meilleurs que le mien, mais pour ce

Digitized by Google

qu'on ne saurait si bien concevoir une chose et la rendre sienne, lorsqu'on l'apprend de quelque autre, que lorsqu'on l'invente soi-même. Ce qui est si véritable en cette matière, que bien que j'aie souvent expliqué quelques-unes de mes opinions à des personnes de très bon esprit, et qui, pendant que je leur parlais, semblaient les entendre fort distinctement, toutefois, lorsqu'ils les ont redites, j'ai remarqué qu'ils les ont changées presque toujours en telle sorte que je ne les pouvais plus avouer pour miennes. A l'occasion de quoi je suis bien aise de prier ici nos neveux de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées; et je ne m'étonne aucunement des extravagances qu'on attribue à tous ces anciens philosophes dont nous n'avons point les écrits, ni ne juge pas pour cela que leurs pensées aient été fort déraisonnables, vu qu'ils étaient des meilleurs esprits de leurs temps, mais seulement qu'on nous les a mal rapportées. Comme on voit aussi que presque jamais il n'est arrivé qu'aucun de leurs sectateurs les ait surpassés; et je m'assure que les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote se croiraient heureux s'ils avaient autant de connaissance de la nature qu'il en a eu, encore même que ce fût à condition qu'ils n'en auraient jamais davantage. Ils sont comme le lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, et même souvent qui redescend après qu'il est parvenu jusques à leur faîte; car il me semble aussi que ceux-là redescendent, c'est-à-dire se rendent en quelque façon moins savans que s'ils s'abstenaient d'étudier, lesquels, non contens de savoir tout ce qui est intelligiblement expliqué dans leur auteur, veulent outre cela y trouver la solution de plusieurs difficultés dont il ne dit rien, et auxquelles il n'a peut-être jamais pensé. Toutefois leur façon de philosopher est fort commode pour ceux qui n'ont que des esprits fort médio-

Digitized by Google

cres; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les convaincre : en quoi ils me semblent pareils à un aveugle qui pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure : et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la philosophie dont je me sers; car étant très simples et très évidens, comme ils sont, je ferais quasi le même en les publiant que si j'ouvrais quelques fenêtres et faisais entrer du jour dans cette cave où ils sont descendus pour se battre. Mais même les meilleurs esprits n'ont pas occasion de souhaiter de les connaître; car s'ils veulent savoir parler de toutes choses, et acquérir la réputation d'être doctes, ils y parviendront plus aisément en se contentant de la vraisemblance, qui peut être trouvée sans grande peine en toutes sortes de matières, qu'en cherchant la vérité, qui ne se découvre que peu à peu en quelques-unes, et qui, lorsqu'il est question de parler des autres, oblige à confesser franchement qu'on les ignore. Que s'ils préfèrent la connaissance de quelque peu de vérité à la vanité de paraître n'ignorer rien, comme sans doute elle est bien préférable, et qu'ils veuillent suivre un dessein semblable au mien, ils n'ont pas besoin pour cela que je leur die rien davantage que ce que j'ai déjà dit en ce discours : car s'ils sont capables de passer plus outre que je n'ai fait, ils le seront aussi, à plus forte raison, de trouver d'eux-mêmes tout ce que je pense avoir trouvé; d'autant que n'ayant jamais rien examiné que par ordre, il est certain que ce qui me reste encore à découvrir est de soi plus difficile et plus caché que ce que j'ai pu ci-devant rencontrer, et ils auraient bien moins de plaisir à l'apprendre de moi que d'eux-mêmes : outre

Digitized by Google

que l'habitude qu'ils acquerront, en cherchant premièrement des choses faciles, et passant peu à peu par degrés à d'autres plus difficiles, leur servira plus que toutes mes instructions ne sauraient faire. Comme pour moi je me persuade que si on m'eût enseigné dès ma jeunesse toutes les vérités dont j'ai cherché depuis les démonstrations, et que je n'eusse eu aucune peine à les apprendre, je n'en aurais peut-être jamais su aucunes autres, et du moins que jamais je n'aurais acquis l'habitude et la facilité que je pense avoir d'en trouver toujours de nouvelles à mesure que je m'applique à les chercher. Et en un mot s'il y a au monde quelque ouvrage qui ne puisse être si bien achevé par aucun autre que par le même qui l'a commencé, c'est celui auquel je travaille.

(7) Il est vrai que pour ce qui est des expériences qui peuvent y servir, un homme seul ne saurait suffire à les faire toutes : mais il n'y saurait aussi employer utilement d'autres mains que les siennes, sinon celles des artisans, ou telles gens qu'il pourrait payer, et à qui l'espérance du gain, qui est un moyen très efficace, ferait faire exactement toutes les choses qu'il leur prescrirait. Car pour les volontaires qui, par curiosité ou désir d'apprendre, s'offriraient peut-être de lui aider ; outre qu'ils ont pour l'ordinaire plus de promesses que d'effet, et qu'ils ne font que de belles propositions dont aucune jamais ne réussit, ils voudraient infailliblement être payés par l'explication de quelques difficultés, ou du moins par des complimens et des entretiens inutiles, qui ne lui sauraient coûter si peu de son temps qu'il n'y perdît. Et pour les expériences que les autres ont déjà faites, quand bien même ils les lui voudraient communiquer, ce que ceux qui les nomment des secrets ne feraient jamais, elles sont pour la plupart composées de tant de circonstances ou d'ingrédiens superflus, qu'il lui serait très malaisé d'en déchiffrer la vérité; outre qu'il les trouverait presque toutes si

Digitized by Google

mal expliquées, ou même si fausses, à cause que ceux qui les ont faites se sont efforcés de les faire paraître conformes à leurs principes, que s'il y en avait quelques-unes qui lui servissent, elles ne pourraient derechef valoir le temps qu'il lui faudrait employer à les choisir. De façon que s'il y avait au monde quelqu'un qu'on sût assurément être capable de trouver les plus grandes choses et les plus utiles au public qui puissent être, et que pour cette cause les autres hommes s'efforçassent par tous moyens de l'aider à venir à bout de ses desseins, je ne vois pas qu'ils pussent autre chose pour lui sinon fournir aux frais des expériences dont il aurait besoin, et du reste empêcher que son loisir ne lui fût ôté par l'importunité de personne. Mais outre que je ne présume pas tant de moi-même que de vouloir rien promettre d'extraordinaire, ni ne me repais point de pensées si vaines que de m'imaginer que le public se doive beaucoup intéresser en mes desseins, je n'ai pas aussi l'ame si basse que je voulusse accepter de qui que ce fût aucune faveur qu'on pût croire que je n'aurais pas méritée.

(8) Toutes ces considérations jointes ensemble furent cause, il y a trois ans, que je ne voulus point divulguer le traité que j'avais entre les mains, et même que je pris résolution de n'en faire voir aucun autre pendant ma vie qui fût si général, ni duquel on pût entendre les fondemens de ma physique. Mais il y a eu depuis derechef deux autres raisons qui m'ont obligé à mettre ici quelques essais particuliers, et à rendre au public quelque compte de mes actions et de mes desseins. La première est que si j'y manquais, plusieurs, qui ont su l'intention que j'avais eue ci-devant de faire imprimer quelques écrits, pourraient s'imaginer que les causes pour lesquelles je m'en abstiens seraient plus à mon désavantage qu'elles ne sont; car bien que je n'aime pas la gloire par excès, ou même, si j'ose le dire, que je la haïsse en tant que je la juge



Digitized by Google

contraire au repos, lequel j'estime sur toutes choses, toutefois aussi je n'ai jamais tâché de cacher mes actions comme des crimes, ni n'ai usé de beaucoup de précautions pour être inconnu, tant à cause que j'eusse cru me faire tort, qu'à cause que cela m'aurait donné quelque espèce d'inquiétude, qui eût derechef été contraire au parfait repos d'esprit que je cherche ; et pour ce que, m'étant toujours ainsi tenu indifférent entre le soin d'être connu ou de ne l'être pas, je n'ai pu empêcher que je n'acquisse quelque sorte de réputation, j'ai pensé que je devais faire mon mieux pour m'exempter au moins de l'avoir mauvaise. L'autre raison qui m'a obligé à écrire ceci est que, voyant tous les jours de plus en plus le retardement que souffre le dessein que j'ai de m'instruire, à cause d'une infinité d'expériences dont j'ai besoin, et qu'il est impossible que je fasse sans l'aide d'autrui, bien que je ne me flatte pas tant que d'espérer que le public prenne grande part en mes intérêts, toutefois je ne veux pas aussi me défaillir tant à moi-même que de donner sujet à ceux qui me survivront de me reprocher quelque jour que j'eusse pu leur laisser plusieurs choses beaucoup meilleures que je n'aurai fait, si je n'eusse point trop négligé de leur faire entendre en quoi ils pouvaient contribuer à mes desseins.

(9) Et j'ai pensé qu'il m'était aisé de choisir quelques matières qui, sans être sujettes à beaucoup de controverses, ni m'obliger à déclarer davantage de mes principes que je ne désire, ne lairraient pas de faire voir assez clairement ce que je puis ou ne puis pas dans les sciences. En quoi je ne saurais dire si j'ai réussi ; et je ne veux point prévenir les jugemens de personne, en parlant moi-même de mes écrits : mais je serai bien aise qu'on les examine, et, afin qu'on en ait d'autant plus d'occasion, je supplie tous ceux qui auront quelques objections à y faire de prendre la peine de les envoyer à mon libraire, par lequel

Digitized by Google

en étant averti, je tâcherai d'y joindre ma réponse en même temps; et par ce moyen les lecteurs, voyant ensemble l'un et l'autre, jugeront d'autant plus aisément de la vérité : car je ne promets pas d'y faire jamais de longues réponses, mais seulement d'avouer mes fautes fort franchement, si je les connais, ou bien, si je ne les puis apercevoir, de dire simplement ce que je croirai être requis pour la défense des choses que j'ai écrites, sans y ajouter l'explication d'aucune nouvelle matière, afin de ne me pas engager sans fin de l'une en l'autre.

(10) Que si quelques-unes de celles dont j'ai parlé au commencement de la *Dioptrique* et des *Météores* choquent d'abord, à cause que je les nomme des suppositions, et que je ne semble pas avoir envie de les prouver, qu'on ait la patience de lire le tout avec attention, et j'espère qu'on s'en trouvera satisfait : car il me semble que les raisons s'y entresuivent en telle sorte, que comme les dernières sont démontrées par les premières qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle : car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer; mais tout au contraire ce sont elles qui sont prouvées par eux. Et je ne les ai nommées des suppositions qu'afin qu'on sache que je pense les pouvoir déduire de ces premières vérités que j'ai ci-dessus expliquées; mais que j'ai voulu expressément ne le pas faire, pour empêcher que certains esprits, qui s'imaginent qu'ils savent en un jour tout ce qu'un autre a pensé en vingt années, sitôt qu'il leur en a seulement dit deux ou trois mots, et qui sont d'autant plus sujets à faillir et moins capables de la vérité qu'ils sont plus pénétrans et plus vifs, ne puissent de là prendre occasion de bâtir quelque philosophie extravagante



Digitized by Google

sur ce qu'ils croiront être mes principes, et qu'on m'en attribue la faute : car pour les opinions qui sont toutes miennes, je ne les excuse point commes nouvelles, d'autant que, si on en considère bien les raisons, je m'assure qu'on les trouvera si simples et si conformes au sens commun, qu'elles sembleront moins extraordinaires et moins étranges qu'aucunes autres qu'on puisse avoir sur mêmes sujets; et je ne me vante point aussi d'être le premier inventeur d'aucunes, mais bien que je ne les ai jamais reçues ni pour ce qu'elles avaient été dites par d'autres, ni pour ce qu'elles ne l'avaient point été, mais seulement pour ce que la raison me les a persuadées.

(11) Que si les artisans ne peuvent sitôt exécuter l'invention qui est expliquée en la *Dioptrique*, je ne crois pas qu'on puisse dire pour cela qu'elle soit mauvaise; car, d'autant qu'il faut de l'adresse et de l'habitude pour faire et pour ajuster les machines que j'ai décrites, sans qu'il y manque aucune circonstance, je ne m'étonnerais pas moins s'ils rencontraient du premier coup, que si quelqu'un pouvait apprendre en un jour à jouer du luth excellemment, par cela seul qu'on lui aurait donné de la tablature qui serait bonne. Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens; et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons pour ce que je les explique en langue vulgaire[1].

(12) Au reste je ne veux point parler ici en particu-

[1] Cette dernière phrase est supprimée dans la traduction latine.

Digitized by Google

lier des progrès que j'ai espérance de faire à l'avenir dans les sciences, ni m'engager envers le public d'aucune promesse que je ne sois pas assuré d'accomplir; mais je dirai seulement que j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusques à présent; et que mon inclination m'éloigne si fort de toute sorte d'autres desseins, principalement de ceux qui ne sauraient être utiles aux uns qu'en nuisant aux autres, que si quelques occasions me contraignaient de m'y employer, je ne crois point que je fusse capable d'y réussir. De quoi je fais ici une déclaration que je sais bien ne pouvoir servir à me rendre considérable dans le monde, mais aussi n'ai aucunement envie de l'être; et je me tiendrai toujours plus obligé à ceux par la faveur desquels je jouirai sans empêchement de mon loisir, que je ne serais à ceux qui m'offriraient les plus honorables emplois de la terre.

Digitized by Google

Digitized by Google

# MÉDITATIONS
# MÉTAPHYSIQUES.

Digitized by Google

Les Méditations furent écrites en latin par Descartes et publiées pour la première fois en 1641. Six ans après, il en parut une traduction française, par M. le duc de Luynes, à laquelle Descartes fit quelques changemens et additions qui ne se trouvent pas dans le latin, et que nous aurons soin de signaler par des notes placées au bas des pages. La traduction a donc rang d'original, et c'est pour cela que nous l'avons donnée au lieu du texte latin.

Digitized by Google

# AVERTISSEMENT

## DE LA PREMIÈRE ÉDITION FRANÇAISE

# DES MÉDITATIONS.

### LE LIBRAIRE AU LECTEUR.

La satisfaction que je puis promettre à toutes les personnes d'esprit dans la lecture de ce livre, pour ce qui regarde l'auteur et les traducteurs, m'oblige à prendre garde plus soigneusement à contenter aussi le lecteur de ma part, de peur que toute sa disgrace ne tombe sur moi seul. Je tâche donc à le satisfaire, et par mon soin dans cette impression, et par ce petit éclaircissement dans lequel je le dois ici avertir de trois choses, qui sont de ma connaissance particulière, et qui serviront à la leur [1] : la première est quel a été le dessein de l'auteur lorsqu'il a publié cet ouvrage en latin; la seconde, comment et pourquoi il paraît aujourd'hui traduit en français; et la troisième, quelle est la qualité de cette version.

1° Lorsque l'auteur, après avoir conçu ces Méditations dans son esprit, résolut d'en faire part au public, ce fut autant par la crainte d'étouffer la voix de la vérité qu'à dessein de la soumettre à l'épreuve de tous les doctes. A cet effet il leur voulut parler en leur langue et à leur mode, et renferma toutes ses pensées dans le latin et les termes de l'école. Son intention n'a point été frustrée, et son livre a été mis à la question dans tous les tribunaux de la philosophie : les objections jointes à ces Méditations le témoignent assez et montrent bien que les savans du siècle se sont donné la peine d'examiner ses propositions avec rigueur; ce n'est pas à moi de juger avec quel succès, puisque c'est moi qui les présente aux autres pour les en faire juges. Il me suffit de croire pour moi et d'assurer les autres que tant de grands hommes n'ont pu se choquer sans produire beaucoup de lumière.

2° Cependant ce livre passe des universités dans les palais des

[1] C'est-à-dire à la connaissance des personnes d'esprit.

Digitized by Google

grands, et tombe entre les mains d'une personne très éminente[1]. Après en avoir lu les Méditations et les avoir jugées dignes de sa mémoire, il prit la peine de les traduire en français, soit que par ce moyen il se voulût rendre plus propres et plus familières ces notions assez nouvelles, soit qu'il n'eût autre dessein que d'honorer l'auteur par une si bonne marque de son estime. Depuis, une autre personne[2], aussi de mérite, n'a pas voulu laisser imparfait cet ouvrage si parfait, et, marchant sur les traces de ce seigneur, a mis en notre langue les Objections qui suivent les Méditations, avec les réponses qui les accompagnent [3], jugeant bien que, pour plusieurs personnes, le français ne rendrait pas ces Méditations plus intelligibles que le latin, si elles n'étaient accompagnées des Objections et de leurs réponses qui en sont comme les commentaires. L'auteur, ayant été averti de la bonne fortune des unes et des autres, a non-seulement consenti, mais aussi désiré et prié ces messieurs de trouver bon que leurs versions fussent imprimées, parce qu'il avait remarqué que ses Méditations avaient été accueillies et reçues avec quelque satisfaction par un plus grand nombre de ceux qui ne s'appliquent pas à la philosophie de l'école, que de ceux qui s'y appliquent. Ainsi, comme il avait donné sa première impression latine au désir de trouver des contredisans, il a cru devoir cette seconde française au favorable accueil de tant de personnes qui, goûtant déjà ses nouvelles pensées, semblaient désirer qu'on leur ôtât la langue et le goût de l'école pour les accommoder au leur.

3° On trouvera partout cette version assez juste, et si religieuse que jamais elle ne s'est écartée du sens de l'auteur. Je le pourrais assurer sur la seule connaissance que j'ai de la lumière de l'esprit des traducteurs, qui facilement n'auront pas pris le change; mais j'en ai encore une autre certitude plus authentique, qui est qu'ils ont (comme il était juste) réservé à l'auteur le droit de revue et de correction. Il en a usé, mais pour se corriger plutôt qu'eux et pour éclaircir seulement ses propres pensées. Je veux dire que, trouvant quelques endroits où il lui a semblé qu'il ne les avait pas rendues assez claires dans le latin pour toutes sortes de personnes, il les a voulu ici éclaircir par quelque petit changement que l'on reconnaîtra bientôt en conférant le français avec le latin. Ce qui a donné le plus de peine

[1] M. le duc de Luynes.
[2] Clerselier.
[3] Voyez le second volume.

Digitized by Google

aux traducteurs dans tout cet ouvrage a été la rencontre de quantité de mots de l'art, qui, étant rudes et barbares dans le latin même, le sont beaucoup plus dans le français, qui est moins libre, moins hardi, et moins accoutumé à ces termes de l'école; ils n'ont osé pourtant les ôter partout, parce qu'il leur eût fallu alors changer le sens, ce que leur défendait la qualité d'interprètes qu'ils avaient prise : d'autre part, lorsque cette version a passé sous les yeux de l'auteur, il l'a trouvée si bonne qu'il n'en a voulu jamais changer le style, et s'en est toujours défendu par sa modestie et l'estime qu'il fait de ses traducteurs; de sorte que, par une déférence réciproque, les uns et les autres les ayant quelquefois laissés, il en est resté quelques-uns dans cet ouvrage.

J'ajouterais maintenant, s'il m'était permis, que, ce livre contenant des méditations fort libres, et qui peuvent même sembler extravagantes à ceux qui ne sont pas accoutumés aux spéculations de la métaphysique, il ne sera ni utile ni agréable aux lecteurs qui ne pourront appliquer leur esprit avec beaucoup d'attention à ce qu'ils lisent, ni s'abstenir d'en juger avant que de l'avoir assez examiné. Mais j'ai peur qu'on ne me reproche que je passe les bornes de mon métier, ou plutôt que je ne le sais guère, de mettre un si grand obstacle au débit de mon livre par cette large exception de tant de personnes à qui je ne l'estime pas propre. Je me tais donc et n'effarouche plus le monde: mais auparavant je me sens encore obligé d'avertir les lecteurs d'apporter beaucoup d'équité et de docilité à la lecture de ce livre; car s'ils viennent avec cette mauvaise humeur et cet esprit contrariant de quantité de personnes qui ne lisent que pour disputer, et qui faisant profession de chercher la vérité semblent avoir peur de la trouver, puisqu'au même moment qu'il leur en paraît quelque ombre ils tâchent de la combattre et de la détruire, ils n'en feront jamais ni profit ni jugement raisonnable. Il le faut lire sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire; donnant d'abord à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre peu après celui de censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne le saurait bien entendre.

Digitized by Google

Digitized by Google

A MESSIEURS

# LES DOYENS ET DOCTEURS

## DE LA SACRÉE FACULTÉ DE THÉOLOGIE

DE PARIS.

MESSIEURS,

(1) La raison qui me porte à vous présenter cet ouvrage est si juste, et, quand vous en connaîtrez le dessein, je m'assure que vous en aurez aussi une si juste de le prendre en votre protection, que je pense ne pouvoir mieux faire pour vous le rendre en quelque sorte recommandable, que de vous dire en peu de mots ce que je m'y suis proposé. J'ai toujours estimé que les deux questions de Dieu et de l'ame étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'ame humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle; et d'autant qu'on propose souvent en cette vie de plus grandes récompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes préféreraient le juste à l'utile, si elles n'étaient retenues ni par la crainte de Dieu ni par l'attente d'une autre vie : et quoiqu'il soit absolument vrai qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les saintes écritures, et d'autre part qu'il faut croire les saintes écritures parce qu'elles viennent de Dieu (la raison de cela est que, la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les

Digitized by Google

autres choses la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe), on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle.

(2) Et de vrai j'ai pris garde que vous autres, Messieurs, avec tous les théologiens, n'assuriez pas seulement que l'existence de Dieu se peut prouver par raison naturelle, mais aussi que l'on infère de la sainte Écriture que sa connaissance est beaucoup plus claire que celle que l'on a de plusieurs choses créées, et qu'en effet elle est si facile que ceux qui ne l'ont point sont coupables ; comme il paraît par ces paroles de la Sagesse, chap. XIII, où il est dit que *leur ignorance n'est point pardonnable: car si leur esprit a pénétré si avant dans la connaissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aient point reconnu plus facilement le souverain Seigneur?* et aux Romains, chap. I, il est dit qu'ils sont *inexcusables;* et encore au même endroit, par ces paroles : *Ce qui est connu de Dieu est manifeste dans eux*, il semble que nous soyons avertis que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de tirer d'ailleurs que de nous-mêmes et de la simple considération de la nature de notre esprit. C'est pourquoi j'ai cru qu'il ne serait pas contre le devoir d'un philosophe si je faisais voir ici comment et par quelle voie nous pouvons, sans sortir de nous-mêmes, connaître Dieu plus facilement et plus certainement que nous ne connaissons les choses du monde.

(3) Et pour ce qui regarde l'ame, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connaître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule foi qui nous enseignât le contraire, néanmoins, d'autant que le concile de Latran tenu sous Léon X, en la session 8, les condamne, et

Digitized by Google

qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs argumens, et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité, j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. De plus, sachant que la principale raison qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu et que l'ame humaine est distincte du corps est qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer ces deux choses; quoique je ne sois point de leur opinion, mais qu'au contraire je tienne que la plupart des raisons qui ont été apportées par tant de grands personnages, touchant ces deux questions, sont autant de démonstrations quand elles sont bien entendues, et qu'il soit presque impossible d'en inventer de nouvelles; si est-ce que je crois qu'on ne saurait rien faire de plus utile en la philosophie que d'en rechercher une fois avec soin les meilleures, et les disposer en un ordre si clair et si exact qu'il soit constant désormais à tout le monde que ce sont de véritables démonstrations. Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences; méthode qui de vrai n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité, mais de laquelle ils savent que je me suis servi assez heureusement en d'autres rencontres, j'ai pensé qu'il était de mon devoir d'en faire aussi l'épreuve sur une matière si importante.

(4) Or j'ai travaillé de tout mon possible pour comprendre dans ce traité tout ce que j'ai pu découvrir par son moyen. Ce n'est pas que j'aie ici ramassé toutes les diverses raisons qu'on pourrait alléguer pour servir de preuve à un si grand sujet: car je n'ai jamais cru que cela fût nécessaire, sinon lorsqu'il n'y en a aucune qui soit certaine; mais seulement j'ai traité les premières et principales d'une telle manière que j'ose bien les proposer pour de très évidentes et très certaines démonstrations.

Digitized by Google

Et je dirai de plus qu'elles sont telles, que je ne pense pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleures; car l'importance du sujet, et la gloire de Dieu, à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai de coutume. Néanmoins, quelque certitude et évidence que je trouve en mes raisons, je ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre. Mais, tout ainsi que dans la géométrie il y en a plusieurs qui nous ont été laissées par Archimède, par Apollonius, par Pappus, et par plusieurs autres, qui sont reçues de tout le monde pour très certaines et très évidentes, parce qu'elles ne contiennent rien qui, considéré séparément, ne soit très facile à connaître, et que partout les choses qui suivent ont une exacte liaison et dépendance avec celles qui les précèdent; néanmoins, parce qu'elles sont un peu longues, et qu'elles demandent un esprit tout entier, elles ne sont comprises et entendues que de fort peu de personnes : de même, encore que j'estime que celles dont je me sers ici égalent ou même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de géométrie, j'appréhende néanmoins qu'elles ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi un peu longues et dépendantes les unes des autres, que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens. Et, à dire le vrai, il ne s'en trouve pas tant dans le monde qui soient propres pour les spéculations de la métaphysique que pour celles de la géométrie. Et de plus il y a encore cette différence, que dans la géométrie, chacun étant prévenu de cette opinion qu'il ne s'y avance rien dont on n'ait une démonstration certaine, ceux qui n'y sont pas entièrement versés pèchent bien plus souvent en approuvant de fausses démonstrations, pour faire croire qu'ils

Digitized by Google

les entendent, qu'en réfutant les véritables. Il n'en est pas de même dans la philosophie, où, chacun croyant que tout y est problématique, peu de personnes s'adonnent à la recherche de la vérité; et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation d'esprits forts, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre avec arrogance les vérités les plus apparentes.

(5) C'est pourquoi, Messieurs, quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles appartiennent à la philosophie, je n'espère pas qu'elles fassent un grand effet sur les esprits, si vous ne les prenez en votre protection. Mais l'estime que tout le monde fait de votre Compagnie étant si grande, et le nom de Sorbonne d'une telle autorité que non-seulement en ce qui regarde la foi, après les sacrés conciles, on n'a jamais tant déféré au jugement d'aucune autre Compagnie, mais aussi en ce qui regarde l'humaine philosophie, chacun croyant qu'il n'est pas possible de trouver ailleurs plus de solidité et de connaissance, ni plus de prudence et d'intégrité pour donner son jugement, je ne doute point, si vous daignez prendre tant de soin de cet écrit que de vouloir premièrement le corriger (car ayant connaissance non-seulement de mon infirmité, mais aussi de mon ignorance, je n'oserais pas assurer qu'il n'y eût aucunes erreurs), puis après y ajouter les choses qui y manquent, achever celles qui ne sont pas parfaites, et prendre vous-mêmes la peine de donner une explication plus ample à celles qui en ont besoin, ou du moins de m'en avertir afin que j'y travaille; et enfin, après que les raisons par lesquelles je prouve qu'il y a un Dieu et que l'ame humaine diffère d'avec le corps auront été portées jusques à ce point de clarté et d'évidence, où je m'assure qu'on les peut conduire, qu'elles devront être tenues pour de très exactes démonstrations, si vous daignez les autoriser de votre approbation, et rendre un témoignage public de leur vérité et certitude,



Digitized by Google

je ne doute point, dis-je, qu'après cela toutes les erreurs et fausses opinions qui ont jamais été touchant ces deux questions ne soient bientôt effacées de l'esprit des hommes. Car la vérité fera que tous les doctes et gens d'esprit souscriront à votre jugement; et votre autorité, que les athées, qui sont pour l'ordinaire plus arrogans que doctes et judicieux, se dépouilleront de leur esprit de contradiction, ou que peut-être ils défendront eux-mêmes les raisons qu'ils verront être reçues par toutes les personnes d'esprit pour des démonstrations, de peur de paraître n'en avoir pas l'intelligence; et enfin tous les autres se rendront aisément à tant de témoignages, et il n'y aura plus personne qui ose douter de l'existence de Dieu et de la distinction réelle et véritable de l'ame humaine d'avec le corps.

(6) C'est à vous maintenant à juger du fruit qui reviendrait de cette créance, si elle était une fois bien établie, vous qui voyez les désordres que son doute produit: mais je n'aurais pas ici bonne grace de recommander davantage la cause de Dieu et de la religion à ceux qui en ont toujours été les plus fermes colonnes.

Digitized by Google

# PRÉFACE.

(1) J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'ame humaine dans le Discours français que je mis en lumière, en l'année 1637, touchant la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences; non pas à dessein d'en traiter alors à fond, mais seulement comme en passant, afin d'apprendre par le jugement qu'on en ferait de quelle sorte j'en devrais traiter par après : car elles m'ont toujours semblé être d'une telle importance, que je jugeais qu'il était à propos d'en parler plus d'une fois; et le chemin que je tiens pour les expliquer est si peu battu, et si éloigné de la route ordinaire, que je n'ai pas cru qu'il fût utile de le montrer en français, et dans un discours qui pût être lu de tout le monde, de peur que les faibles esprits ne crussent qu'il leur fût permis de tenter cette voie.

(2) Or, ayant prié dans ce *Discours de la Méthode* tous ceux qui auraient trouvé dans mes écrits quelque chose digne de censure de me faire la faveur de m'en avertir, on ne m'a rien objecté de remarquable que deux choses sur ce que j'avais dit touchant ces deux questions, auxquelles je veux répondre ici en peu de mots, avant que d'entreprendre leur explication plus exacte.

(3) La première est qu'il ne s'ensuit pas de ce que l'esprit humain, faisant réflexion sur soi-même, ne se connaît être autre chose qu'une chose qui pense, que sa nature ou son essence ne soit seulement que de penser; en telle sorte que ce mot *seulement* exclue toutes les autres choses qu'on pourrait peut-être aussi dire appartenir à la nature de l'ame.



Digitized by Google

(4) A laquelle objection je réponds que ce n'a point aussi été en ce lieu-là mon intention de les exclure selon l'ordre de la vérité de la chose (de laquelle je ne traitais pas alors), mais seulement selon l'ordre de ma pensée; si bien que mon sens était que je ne connaissais rien que je susse appartenir à mon essence sinon que j'étais une chose qui pense, ou une chose qui a en soi la faculté de penser. Or je ferai voir ci-après comment, de ce que je ne connais rien autre chose qui appartienne à mon essence, il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne.

(5) La seconde est qu'il ne s'ensuit pas de ce que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que je ne suis, que cette idée soit plus parfaite que moi, et beaucoup moins que ce qui est représenté par cette idée existe.

(6) Mais je réponds que dans ce mot d'*idée* il y a ici de l'équivoque : car ou il peut être pris matériellement pour une opération de mon entendement, et en ce sens on ne peut pas dire qu'elle soit plus parfaite que moi; ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération, laquelle, quoiqu'on ne suppose point qu'elle existe hors de mon entendement, peut néanmoins être plus parfaite que moi, à raison de son essence. Or dans la suite de ce traité je ferai voir plus amplement comment, de cela seulement que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que moi, il s'ensuit que cette chose existe véritablement [1].

(7) De plus, j'ai vu aussi deux autres écrits assez amples sur cette matière, mais qui ne combattaient pas tant mes raisons que mes conclusions, et ce par des argumens tirés des lieux communs des athées. Mais, parce que ces sortes d'argumens ne peuvent faire aucune impression dans l'esprit de ceux qui entendront bien mes raisons, et

[1] Voyez toute la troisième Méditation.

Digitized by Google

que les jugemens de plusieurs sont si faibles et si peu raisonnables qu'ils se laissent bien plus souvent persuader par les premières opinions qu'ils auront eues d'une chose, pour fausses et éloignées de la raison qu'elles puissent être, que par une solide et véritable mais postérieurement entendue réfutation de leurs opinions, je ne veux point ici y répondre, de peur d'être premièrement obligé de les rapporter.

(8) Je dirai seulement en général que tout ce que disent les athées, pour combattre l'existence de Dieu, dépend toujours ou de ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce qu'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse que nous avons bien la présomption de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire; de sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera aucune difficulté pourvu seulement que nous nous ressouvenions que nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible.

(9) Maintenant, après avoir suffisamment reconnu les sentimens des hommes, j'entreprends derechef de traiter de Dieu et de l'ame humaine, et ensemble de jeter les fondemens de la philosophie première, mais sans en attendre aucune louange du vulgaire, ni espérer que mon livre soit vu de plusieurs. Au contraire je ne conseillerai jamais à personne de le lire sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés; lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre. Mais pour ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons, s'amuseront à épiloguer sur chacune des parties, comme font plusieurs, ceux-là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce traité; et bien que peut-être ils trouvent occasion de pointiller en plusieurs lieux,

Digitized by Google

à grand'peine pourront-ils objecter rien de pressant ou qui soit digne de réponse.

(10) Et d'autant que je ne promets pas aux autres de les satisfaire de prime-abord, et que je ne présume pas tant de moi que de croire pouvoir prévoir tout ce qui pourra faire de la difficulté à un chacun, j'exposerai premièrement dans ces Méditations les mêmes pensées par lesquelles je me persuade être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité, afin de voir si, par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres, et, après cela, je répondrai aux objections qui m'ont été faites par des personnes d'esprit et de doctrine, à qui j'avais envoyé mes Méditations pour être examinées avant que de les mettre sous la presse ; car ils m'en ont fait un si grand nombre et de si différentes, que j'ose bien me promettre qu'il sera difficile à un autre d'en proposer aucunes, qui soient de conséquence, qui n'aient point été touchées.

(11) C'est pourquoi je supplie ceux qui désireront lire ces Méditations de n'en former aucun jugement que premièrement ils ne se soient donné la peine de lire toutes ces objections et les réponses que j'y ai faites.

Digitized by Google

# ABRÉGÉ

## DES SIX MÉDITATIONS SUIVANTES.

(1) Dans la première je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, et particulièrement de choses matérielles, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondemens dans les sciences que ceux que nous avons eus jusqu'à présent. Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens; et enfin en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions jamais plus douter des choses que nous découvrirons par après être véritables.

(2) Dans la seconde, l'esprit, qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. Ce qui est aussi d'une très grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est-à-dire à la nature intellectuelle, et de celles qui appartiennent au corps.

(3) Mais parce qu'il peut arriver que quelques-uns attendront de moi en ce lieu-là des raisons pour prouver l'immortalité de l'ame, j'estime les devoir ici avertir qu'ayant tâché de ne rien écrire dans tout ce traité dont je n'eusse des démonstrations très exactes je me suis vu obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les géomètres, qui est d'avancer premièrement toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure.

(4) Or la première et principale chose qui est requise pour bien connaître l'immortalité de l'ame est d'en former une conception claire et nette, et entièrement distincte de toutes les

Digitized by Google

conceptions que l'on peut avoir du corps ; ce qui a été fait en ce lieu-là. Il est requis, outre cela, de savoir que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, de la façon que nous les concevons ; ce qui n'a pu être prouvé avant la quatrième Méditation. De plus il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme partie dans cette seconde, et partie dans la cinquième et sixième Méditation. Et enfin l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances diverses, ainsi que l'on conçoit l'esprit et le corps, sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres, et c'est ce que l'on conclut dans la sixième Méditation ; ce qui se confirme encore, dans cette même Méditation, de ce que nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'esprit ou l'ame de l'homme ne se peut concevoir que comme indivisible : car, en effet, nous ne saurions concevoir la moitié d'aucune ame, comme nous pouvons faire du plus petit de tous les corps ; en sorte que l'on reconnaît que leurs natures ne sont pas seulement diverses, mais même en quelque façon contraires. Or je n'ai pas traité plus avant de cette matière dans cet écrit, tant parce que cela suffit pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'ame ne s'ensuit pas, et ainsi, pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort ; comme aussi parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'ame dépendent de l'explication de toute la physique : premièrement pour savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et qu'elles ne peuvent jamais cesser d'être, si Dieu même en leur déniant son concours ne les réduit au néant ; et ensuite pour remarquer que le corps pris en général est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point ; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est composé que d'une certaine configuration de membres et d'autres semblables accidens, là où l'ame humaine n'est point ainsi composée d'aucuns accidens, mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidens se changent : par exemple encore qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, et qu'elle en sente d'autres, etc., l'ame pourtant ne devient point autre ; au lieu que le corps humain devient une autre chose, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée : d'où il s'ensuit que le corps humain peut bien facilement périr, mais

Digitized by Google

que l'esprit ou l'ame de l'homme (ce que je ne distingue point) est immortelle de sa nature.

---

(5) Dans la troisième Méditation, j'ai, ce me semble, expliqué assez au long le principal argument dont je me sers pour prouver l'existence de Dieu. Mais néanmoins, parce que je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, afin d'éloigner autant que je pourrais les esprits des lecteurs de l'usage et du commerce des sens, peut-être y est-il resté beaucoup d'obscurités (lesquelles, comme j'espère, seront entièrement éclaircies dans les réponses que j'ai faites aux objections qui m'ont depuis été proposées), comme entre autres celle-ci : comment l'idée d'un Être souverainement parfait, laquelle se trouve en nous, contient tant de réalité objective, c'est-à-dire participe par représentation à tant de degrés d'être et de perfection, qu'elle doit venir d'une Cause souverainement parfaite. Ce que j'ai éclairci dans ces réponses par la comparaison d'une machine fort ingénieuse et artificielle, dont l'idée se rencontre dans l'esprit de quelque ouvrier; car, comme l'artifice objectif de cette idée doit avoir quelque cause, savoir est: ou la science de cet ouvrier, ou celle de quelque autre de qui il ait reçu cette idée, de même il est impossible que l'idée de Dieu, qui est en nous, n'ait pas Dieu même pour sa cause.

---

(6) Dans la quatrième, il est prouvé que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; et ensemble est expliqué en quoi consiste la nature de l'erreur ou fausseté: ce qui doit nécessairement être su, tant pour confirmer les vérités précédentes que pour mieux entendre celles qui suivent. Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives, et qui peuvent être connues par l'aide de la seule lumière naturelle.

Digitized by Google

(7) Dans la cinquième Méditation, outre que la nature corporelle prise en général y est expliquée, l'existence de Dieu y est encore démontrée par une nouvelle raison, dans laquelle néanmoins peut-être s'y rencontrera-t-il aussi quelques difficultés, mais on en verra la solution dans les réponses aux objections qui m'ont été faites; et de plus je fais voir de quelle façon il est véritable que la certitude même des démonstrations géométriques dépend de la connaissance de Dieu.

---

(8) Enfin, dans la sixième, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination : les marques de cette distinction y sont décrites; j'y montre que l'ame de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui. Toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter, et enfin j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles. Non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens, mais parce qu'en les considérant de près l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre ame : en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain, et c'est tout ce que j'ai eu dessein de prouver dans ces six Méditations; ce qui fait que j'omets ici beaucoup d'autres questions, dont j'ai aussi parlé par occasion dans ce traité.

---

Digitized by Google

# MÉDITATIONS

TOUCHANT

# LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE,

DANS LESQUELLES ON PROUVE CLAIREMENT

L'EXISTENCE DE DIEU

ET

LA DISTINCTION RÉELLE ENTRE L'AME ET LE CORPS DE L'HOMME.

## MÉDITATION PREMIÈRE.

### DES CHOSES QUE L'ON PEUT RÉVOQUER EN DOUTE.

(1) Ce n'est pas d'aujourd'hui que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne saurait être que fort douteux et incertain; et dès lors j'ai bien jugé qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues auparavant en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondemens, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais, cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr que je n'en pusse espérer d'autre après lui auquel je fusse plus propre à l'exécuter; ce qui m'a fait différer si long-temps, que désormais je croirais commettre une faute si j'employais

Digitized by Google

encore à délibérer le temps qui me reste pour agir. Aujourd'hui donc, que, fort à propos pour ce dessein, j'ai délivré mon esprit de toutes sortes de soins, *que par bonheur je ne me sens agité d'aucunes passions*[1], et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. Or, pour cet effet, il ne sera pas nécessaire que je montre qu'elles sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrais jamais à bout; mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui me paraissent manifestement être fausses, ce me sera assez pour les rejeter toutes, si je puis trouver en chacune quelque raison de douter. Et pour cela il ne sera pas aussi besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait d'un travail infini; mais, parce que la ruine des fondemens entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées.

(2) Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs; et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.

(3) Mais peut-être qu'encore que les sens nous trompent quelquefois touchant des choses fort peu sensibles et fort éloignées il s'en rencontre néanmoins beaucoup d'autres desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple que je suis ici, assis auprès du feu, vêtu d'une

[1] Le membre de phrase que nous avons écrit en italiques n'existe pas dans le texte latin.

Digitized by Google

robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi? si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres; qu'ils sont vêtus *d'or*[1] *et* de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus; ou qui s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre[2]. Mais, quoi! ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples.

(4) Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit! Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier; que cette tête que je branle n'est point assoupie; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant par de semblables illusions, et, en m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors.

(5) Supposons donc maintenant que nous sommes en-

[1] Il n'est pas question d'or dans le texte latin; il porte seulement : *vel purpurâ indutos.*

[2] Il y a de plus dans le texte latin : *vel caput habere fictile.*

Digitized by Google

dormis, et que toutes ces particularités, à savoir que nous ouvrons les yeux, que nous branlons la tête, que nous étendons les mains, *et choses semblables*[1], ne sont que de fausses illusions; et pensons que peut-être nos mains ni tout notre corps ne sont pas tels que nous les voyons. Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir des yeux, une tête, des mains, et tout un corps, ne sont pas choses imaginaires, mais réelles et existantes. Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des figures bizarres et extraordinaires, ne peuvent toutefois leur donner des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux; ou bien si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais on n'ait rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils les composent doivent-elles être véritables.

(6) Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir *un corps*[2], des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires; toutefois il faut nécessairement avouer qu'il y en a au moins quelques autres encore plus simples et plus universelles qui sont vraies et existantes; du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident

[1] Ces mots sont une addition au texte latin.
[2] Ce mot n'est pas dans le latin.

Digitized by Google

en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées.

(7) De ce genre de choses est la nature corporelle en général et son étendue; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables. C'est pourquoi peut-être que de là nous ne conclurons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines, mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable: car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si claires et si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté *ou d'incertitude* [1].

(8) Toutefois il y a long-temps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été fait et créé tel que je suis. Or que sais-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, *et que néanmoins j'aie les sentimens de toutes ces choses* [2], et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se trompent dans les choses qu'ils pensent le mieux savoir, que sais-je s'il n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois

[1] Ce mot est une addition au texte latin.
[2] Addition au texte latin.

Digitized by Google

que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela? Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois, si cela répugnait à sa bonté de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être contraire de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette. Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeraient mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. Mais ne leur résistons pas pour le présent, et supposons en leur faveur que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable : toutefois, de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'état et à l'être que je possède, soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le réfèrent au hasard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses, ou enfin par quelque autre manière; puisque faillir et se tromper est une imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils assigneront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours. Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre, mais enfin je suis contraint d'avouer qu'il n'y a rien de tout ce que je croyais autrefois être véritable dont je ne puisse en quelque façon douter; et cela non point par inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées : de sorte que désormais je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher d'y donner créance qu'à ce qui serait manifestement faux, si je veux trouver quelque chose de certain et d'assuré dans les sciences.

(9) Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir; car

Digitized by Google

ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée : le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance ; et je ne me désaccoutumerai jamais de leur déférer, et de prendre confiance en elles tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. C'est pourquoi je pense que je ne ferai pas mal si, prenant de propos délibéré un sentiment contraire, je me trompe moi-même, et si je feins pour quelque temps que toutes ces opinions sont entièrement fausses et imaginaires ; jusqu'à ce qu'enfin, ayant tellement balancé mes anciens et mes nouveaux préjugés qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité. Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître.

(10) Je supposerai donc, non pas que Dieu, qui est très bon, et qui est la souveraine source de vérité, mais qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à me tromper : je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les autres choses extérieures ne sont rien que des illusions et rêveries dont il s'est servi pour tendre des piéges à ma crédulité ; je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang ; comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces



Digitized by Google

choses ; je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins *il est en ma puissance de suspendre mon jugement*[1] : *c'est pourquoi* je prendrai garde soigneusement de ne recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer.

(11) Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire ; et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint de se réveiller, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus long-temps abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui auraient à succéder à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées.

[1] Le texte latin portait seulement : « at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo. »

Digitized by Google

# MÉDITATION SECONDE.

DE LA NATURE DE L'ESPRIT HUMAIN; ET QU'IL EST PLUS AISÉ A CONNAÎTRE QUE LE CORPS.

(1) La méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre; et comme si tout-à-coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement qu'il n'y a rien au monde de certain. Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût ferme et immobile : ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable [1].

(2) Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente; je pense n'avoir aucuns sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra

[1] Le latin porte : *inconcussum.*



Digitized by Google

être estimé véritable? Peut-être rien autre chose sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

(3) Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je point quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucuns sens ni aucun corps : j'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Tant s'en faut; j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.

(4) Mais je ne connais pas encore assez clairement quel je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant. C'est

Digitized by Google

pourquoi je considérerai maintenant tout de nouveau ce que je croyais être avant que j'entrasse dans ces dernières pensées; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être tant soit peu combattu par les raisons que j'ai tantôt alléguées, en sorte qu'il ne demeure précisément que cela seul qui est entièrement certain et indubitable. Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme? Dirai-je que c'est un animal raisonnable? Non certes : car il me faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question je tomberais insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et plus embarrassées; et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l'employant à démêler de semblables difficultés. Mais je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissaient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être. Je me considérais premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée *d'os et de chair*[1], telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportais toutes ces actions à l'ame; mais je ne m'arrêtais point à penser ce que c'était que cette ame, ou bien, si je m'y arrêtais, je m'imaginais qu'elle était quelque chose d'extrêmement rare et subtil, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties. Pour ce qui était du corps, je ne doutais nullement de sa nature; mais je pensais la connaître fort distinctement, et, si je l'eusse voulu

[1] Il y avait seulement dans le latin : *membrorum*.

Digitized by Google

expliquer suivant les notions que j'en avais alors, je l'eusse décrite en cette sorte : Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclus ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut être mu en plusieurs façons, non pas à la vérité par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché *et dont il reçoive l'impression* [1] : car d'avoir la puissance de se mouvoir de soi-même, comme aussi de sentir ou de penser, je ne croyais nullement que cela appartînt à la nature du corps ; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en quelques-uns.

(5) Mais, *moi, qui suis-je* [2], maintenant que je suppose qu'il y a un certain génie qui est extrêmement puissant, et, si j'ose le dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper, puis-je assurer que j'aie la moindre chose de toutes celles que j'ai dites naguère appartenir à la nature du corps ? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi. Il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'ame, et voyons s'il y en a quelqu'un qui soit en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'ai point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir ; mais on ne peut aussi sentir sans le corps : outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appar-

[1] Addition au texte latin.
[2] [illegible]

Digitized by Google

tient : elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? Autant de temps que je pense ; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout-à-fait d'être. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense. Et quoi davantage ? J'exciterai mon imagination pour voir si je ne suis point encore quelque chose de plus. Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain, je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres ; je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur [1], ni rien de tout ce que je puis feindre et m'imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose.

(6) Mais peut-être est-il vrai que ces mêmes choses-là que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connais. Je n'en sais rien ; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues : je connais que j'existe et je cherche quel je suis, moi que je connais être. Or il est très certain que la connaissance de mon être, ainsi précisément pris, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue ; par conséquent elle ne dépend d'aucunes de celles que je puis feindre par mon imagination. Et même ces termes de feindre et d'imaginer m'avertissent de mon erreur ; car je feindrais en effet si je

[1] Il y avait de plus dans le latin : *non ignis.*

Digitized by Google

m'imaginais être quelque chose, puisque imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle : or je sais déjà certainement que je suis et que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images-là, et généralement toutes les choses qui se rapportent à la nature du corps, ne soient que des songes *ou des chimères* [1]. En suite de quoi je vois clairement que j'ai aussi peu de raison en disant : j'exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement quel je suis, que si je disais : je suis maintenant éveillé, et j'aperçois quelque chose de réel et de véritable; mais, parce que je ne l'aperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de vérité et d'évidence. Et, partant, je connais manifestement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même connaître bien distinctement sa nature.

(7) Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, *qui conçoit* [2], qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes, ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? ne suis-je pas celui-là même qui maintenant doute presque de tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sent aussi beaucoup, comme

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

par l'entremise des organes du corps? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis et que j'existe quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toute son industrie pour m'abuser? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sent, c'est-à-dire qui aperçoit certaines choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois de la lumière, j'entends du bruit, je sens de la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences-là sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois de la lumière, que j'entends du bruit, et que je sens de la chaleur; cela ne peut être faux; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela précisément, pris ainsi, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de clarté et de distinction que ci-devant.

(8) Mais néanmoins il me semble encore et je ne puis m'empêcher de croire que les choses corporelles dont les images se forment par la pensée, *qui tombent sous les sens* [1], et que les sens mêmes examinent, ne soient beaucoup plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoiqu'en effet cela soit bien étrange de dire

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

que je connaisse et comprenne plus distinctement des choses dont l'existence me paraît douteuse, qui me sont inconnues et qui ne m'appartiennent point, que celles de la vérité desquelles je suis persuadé, qui me sont connues, et qui appartiennent à ma propre nature, et en un mot que moi-même. Mais je vois bien ce que c'est; mon esprit est un vagabond qui se plaît à s'égarer, et qui ne sauvait encore souffrir qu'on le retienne dans les justes bornes de la vérité. Lâchons-lui donc encore une fois la bride, *et, lui donnant toute sorte de liberté, permettons-lui de considérer les objets qui lui paraissent au-dehors*[1], afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, *et à l'arrêter sur la considération de son être et des choses qu'il trouve en lui*[2], il se laisse après cela plus facilement régler et conduire.

(9) Considérons donc maintenant les choses *que l'on estime vulgairement être les plus faciles de toutes à connaître, et*[3] que l'on croit aussi être le plus distinctement connues, c'est à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons : non pas à la vérité les corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire un peu plus confuses ; mais considérons-en un en particulier. Prenons par exemple ce morceau de cire : il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, il est maniable, et si vous frappez dessus il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci. Mais voici que pendant que je parle on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'é-

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.
[3] Idem.

Digitized by Google

vapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on manier, et quoique l'on frappe dessus il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle encore après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; personne n'en doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que cette cire n'était pas ni cette douceur de miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son; mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sensible sous ces formes, et qui maintenant se fait sentir sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte? Considérons-le attentivement, et, retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or qu'est-ce que cela : flexible et muable? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changemens, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. Qu'est-ce maintenant que cette extension? N'est-elle pas aussi inconnue? car elle devient plus grande quand la cire se fond, plus grande quand elle bout, et plus grande encore quand la chaleur augmente; et je ne

Digitized by Google

concevrais pas *clairement et*[1] selon la vérité ce que c'est que de la cire, si je ne pensais que même ce morceau que nous considérons est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurais pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul[2] qui le comprenne. Je dis ce morceau de cire en particulier; car pour la cire en général, il est encore plus évident. Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit[3]? Certes c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, et enfin c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement. Or ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que sa perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

(10) Cependant je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a *de faiblesse et*[4] de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque déçu par les termes du langage ordinaire; car nous disons que nous voyons la même cire, si elle est présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure: d'où je voudrais presque conclure

[1] Addition au texte latin.
[2] Le latin porte: *sola mente*.
[3] Il y a seulement dans le latin: *non nisi mente*.
[4] Addition au texte latin.

Digitized by Google

que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit; si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire, et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux qui pourraient couvrir des machines artificielles qui ne se remueraient que par ressorts? mais je juge que ce sont des hommes, et ainsi je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit ce que je croyais voir de mes yeux.

(11) Un homme qui tâche d'élever sa connaissance au-delà du commun, doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes de parler que le vulgaire a inventées: j'aime mieux passer outre, et considérer si je concevais avec plus d'évidence et de perfection ce que c'était que de la cire, lorsque je l'ai d'abord aperçue, et que j'ai cru la connaître par le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins par le sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire par la faculté imaginative, que je ne la conçois à présent, après avoir plus soigneusement examiné ce qu'elle est et de quelle façon elle peut être connue. Certes il serait ridicule de mettre cela en doute. Car, qu'y avait-il dans cette première perception qui fût distinct? qu'y avait-il qui ne semblât pouvoir tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux? Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtemens, je la considère toute nue, il est certain que, bien qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis néanmoins concevoir de cette sorte sans un esprit humain.

(12) Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même, car jusques ici je n'admets en moi rien autre chose que l'esprit? Quoi donc! moi qui semble concevoir

Digitized by Google

avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire, ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté[1]? car si je juge que la cire est ou existe de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis ou que j'existe moi-même de ce que je la vois: car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire, il se peut faire aussi que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut faire que, lorsque je vois, ou, ce que je ne distingue point, lorsque je pense voir, moi qui pense ne sois quelque chose. De même, si je juge que la cire existe de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à savoir que je suis; et si je le juge de ce que mon imagination, ou quelque autre cause que ce soit, me le persuade, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures et qui se rencontrent hors de moi. Et, de plus, si la *notion ou*[2] perception de la cire m'a semblé plus nette et plus distincte après que non-seulement la vue ou le toucher, mais encore beaucoup d'autres causes me l'ont rendue plus manifeste, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté faut-il avouer que je me connais à présent moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps que ce soit, prouvent beaucoup mieux la nature de mon esprit; et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être mises en compte!

(13) Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent

[1] *Et evidentius* (texte latin).
[2] Addition au texte latin.

Digitized by Google

manifeste, que les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et qu'ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus, *ou bien compris par la pensée* [1], je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile [2] à connaître que mon esprit. Mais, parce qu'il est malaisé de se défaire si promptement d'une opinion à laquelle on s'est accoutumé de longue main, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que par la longueur de ma méditation j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance.

[1] Addition au texte latin.
[2] Le latin ajoutait : *Aut evidentius.*

Digitized by Google

# MÉDITATION TROISIÈME.

## DE DIEU; QU'IL EXISTE.

(1) Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, *qui aime, qui hait* [1], qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent; car, ainsi que j'ai remarqué ci-devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi *et en elles-mêmes* [2], je suis néanmoins assuré que ces façons de penser que j'appelle sentimens et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi. Et dans ce peu que je viens de dire, je crois avoir rapporté tout ce que je sais véritablement, ou du moins tout ce que jusques ici j'ai remarqué que je savais. Maintenant, pour tâcher d'étendre ma connaissance plus avant, j'userai de circonspection, et considérerai avec soin si je ne pourrai point encore découvrir en moi quelques autres choses que je n'ai point encore jusques ici aperçues. Je suis assuré que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

pour me rendre certain de quelque chose? Certes, dans cette première connaissance, il n'y a rien qui m'assure de la vérité, que la claire et distincte perception de ce que je dis, laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer que ce que je dis est vrai, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse: et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies.

(2) Toutefois j'ai reçu et admis ci-devant plusieurs choses comme très certaines et très manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnues par après être douteuses et incertaines. Quelles étaient donc ces choses-là? C'étaient la terre, le ciel, les astres, et toutes les autres choses que j'apercevais par l'entremise de mes sens. Or qu'est-ce que je concevais clairement *et distinctement*[1] en elles? Certes rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses-là se présentaient à mon esprit. Et encore à présent je ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moi. Mais il y avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout-à-fait semblables; et c'était en cela que je me trompais; ou si peut-être je jugeais selon la vérité, ce n'était aucune connaissance que j'eusse qui fût cause de la vérité de mon jugement.

(3) Mais lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses sembla-

[1] Addition au texte latin.



Digitized by Google

bles, ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies? Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison que parce qu'il me venait en l'esprit que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes. Or toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande; et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose, ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois.

(4) Et, certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout-à-fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car sans la connaissance de ces deux vérités je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose. Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, *qui est de passer par de-*

Digitized by Google

*grés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles que j'y pourrai trouver par après* [1], il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur.

(5) Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée: comme lorsque je me représente [2] un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugemens.

(6) Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses [3]; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre. Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés : car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire. Ainsi il ne reste plus que les seuls jugemens, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les

[1] Addition au texte latin.
[2] Le texte latin porte : *cogito*.
[3] Voyez, pour le développement de la même opinion, troisième Méditation, n° 13, et quatrième Méditation, n° 7.



Digitized by Google

idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi : car certainement si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir.

(7) Or, entre ces idées, les unes me semblent être nées avec moi [1], les autres être étrangères et venir de dehors [2], et les autres être faites et inventées par moi-même [3]. Car que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre; mais si j'ois maintenant quelque bruit, si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentimens procédaient de quelques choses qui existent hors de moi, et enfin il me semble que les sirènes, les hippogriffes et toutes les autres semblables chimères sont des fictions et inventions de mon esprit. Mais aussi peut-être me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j'appelle étrangères, et qui viennent de dehors, ou bien qu'elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu'elles ont toutes été faites par moi : car je n'ai point encore clairement découvert leur véritable origine. Et ce que j'ai principalement à faire en cet endroit est de considérer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets.

(8) La première de ces raisons est qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature; et la seconde, que j'expérimente en moi-même que ces idées ne dépendent point de ma volonté : car souvent elles se présentent à

[1] *Innatæ* (texte latin).
[2] *Adventitiæ* (ibid.).
[3] *A me ipso factæ* (ibid.).

Digitized by Google

moi malgré moi, comme maintenant, soit que je le veuille, soit que je ne le veuille pas, je sens de la chaleur, et pour cela je me persuade que ce sentiment ou bien cette idée de la chaleur est produite en moi par une chose différente de moi, à savoir par la chaleur du feu auprès duquel je suis assis. Et je ne vois rien qui me semble plus raisonnable que de juger que cette chose étrangère envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose.

(9) Maintenant il faut que je voie si ces raisons sont assez fortes et convaincantes. Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à le croire, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître que cela est véritable. Or ces deux façons de parler diffèrent beaucoup entre elles; car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que de ce que je doutais je pouvais conclure que j'étais : d'autant que je n'ai en moi aucune autre faculté ou puissance pour distinguer le vrai d'avec le faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle. Mais pour ce qui est des inclinations *qui me semblent aussi m'être* [1] naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été question de faire choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien [2]; c'est pourquoi je n'ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde *le vrai et le faux* [3]. Et pour l'autre raison, qui est que ces idées doivent venir d'ailleurs, puisqu'elles ne dépendent pas de ma volonté, je ne la trouve

[1] Addition au texte latin.

[2] Il y avait seulement dans le latin : « judicavi me ab illis in deteriorem partem fuisse impulsum, quum de bono eligendo ageretur. »

[3] Il y avait seulement dans le latin : *in ulla alia re.*

Digitized by Google

non plus convaincante. Car tout de même que ces inclinations dont je parlais tout maintenant se trouvent en moi, nonobstant qu'elles ne s'accordent pas toujours avec ma volonté, ainsi peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue; comme en effet il m'a toujours semblé jusques ici que lorsque je dors elles se forment ainsi en moi sans l'aide des objets qu'elles représentent. Et enfin encore que je demeurasse d'accord qu'elles sont causées par ces objets, ce n'est pas une conséquence nécessaire qu'elles doivent leur être semblables. Au contraire, j'ai souvent remarqué en beaucoup d'exemples qu'il y avait une grande différence entre l'objet et son idée. Comme, par exemple, je trouve en moi deux idées du soleil toutes diverses: l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dites ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence est celle qui lui est le plus dissemblable. Tout cela me fait assez connaître que jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion, que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi, et différentes de mon être, qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images, et y imprimaient leurs ressemblances.

(10) Mais il se présente encore une autre voie pour

Digitized by Google

rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi. A savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes me semblent procéder de moi d'une même façon; mais les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour ainsi parler, plus de réalité objective, *c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection*[1], que celles qui me représentent seulement des modes ou accidens[2]. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu *souverain*[3], éternel, infini, *immuable*[4], tout connaissant, tout-puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les substances finies me sont représentées.

(11) Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause; et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même? Et de là il suit non-seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. Et cette

[1] Addition au texte latin.
[2] Voyez, pour l'explication de ces termes, la note sur le troisième alinéa des premières Objections dans le second volume.
[3] Addition au texte latin.
[4] Idem.

Digitized by Google

vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle [1], mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective : par exemple la pierre qui n'a point encore été, non-seulement ne peut pas maintenant commencer d'être, si elle n'est produite par une chose qui possède en soi formellement ou éminemment tout ce qui entre en la composition de la pierre, *c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre* [2]; et la chaleur ne peut être produite dans un sujet qui en était auparavant privé, si ce n'est par une chose qui soit d'un ordre, *d'un degré ou d'un genre* [3] au moins aussi parfait que la chaleur, et ainsi des autres. Mais encore, outre cela, l'idée de la chaleur ou de la pierre ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause qui contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la chaleur ou dans la pierre : car encore que cette cause-là ne transmette en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s'imaginer que cette cause doive être moins réelle; mais on doit savoir que toute idée *étant un ouvrage de l'esprit, sa nature* [4] est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée *ou de l'esprit* [5], dont elle est seulement un mode, *c'est-à-dire une manière ou façon de penser* [6]. Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réa-

[1] Voyez la note indiquée plus haut.
[2] Addition au texte latin.
[3] Idem.
[4] Idem.
[5] Idem.
[6] Idem.

Digitized by Google

lité formelle que cette idée contient de réalité objective; car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans une idée qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant. Mais, pour imparfaite que soit cette façon d'être par laquelle une chose est objectivement *ou par représentation* [1] dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là d'être ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant. Et je ne dois pas aussi m'imaginer que, la réalité que je considère dans mes idées n'étant qu'objective, il n'est pas nécessaire que la même réalité soit formellement ou actuellement dans les causes de ces idées, mais qu'il suffit qu'elle soit aussi objectivement en elles: car, tout ainsi que cette manière d'être objectivement appartient aux idées de leur propre nature, de même aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premières et principales) de leur propre nature. Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini; mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original [2] dans lequel toute la réalité *ou perfection* [3] soit contenue formellement *et en effet* [4], qui se rencontre seulement objectivement *ou par représentation* [5] dans ces idées. En sorte que la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait.

[1] Addition au texte latin.
[2] Il y a dans le latin : *instar archetypi.*
[3] Addition au texte latin.
[4] Idem.
[5] Idem.

Digitized by Google

(12) Et d'autant plus longuement et soigneusement j'examine toutes ces choses, d'autant plus clairement et distinctement je connais qu'elles sont vraies. Mais, enfin, que conclurai-je de tout cela? C'est à savoir que, si la réalité *ou perfection* [1] objective de quelqu'une de mes idées est telle que je connaisse clairement que cette même réalité *ou perfection* [2] n'est point en moi ni formellement ni éminemment, et que par conséquent je ne puis moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe et qui est la cause de cette idée; au lieu que, s'il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même, car je les ai tous soigneusement recherchés, et je n'en ai pu trouver aucun autre jusqu'à présent.

(13) Or, entre toutes ces idées qui sont en moi, outre celle qui me représente moi-même à moi-même, de laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté, il y en a une autre qui me représente un Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, d'autres des animaux, et d'autres enfin qui me représentent des hommes semblables à moi. Mais pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges. Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent qui ne me semble pouvoir venir de moi-même; car, si je les con-

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

sidère de plus près, et si je les examine de la même façon que j'examinai hier l'idée de la cire, je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de choses que je conçoive clairement et distinctement, à savoir la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, la figure qui résulte de la terminaison de cette extension, la situation que les corps diversement figurés gardent entre eux, et le mouvement ou le changement de cette situation, auxquelles on peut ajouter la substance, la durée, et le nombre. Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion, que j'ignore même si elles sont vraies ou fausses, c'est-à-dire si les idées que je conçois de ces qualités sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques qui ne peuvent exister [1]. Car, encore que j'aie remarqué ci-devant qu'il n'y a que dans les jugemens que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose. Par exemple les idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, qu'elles ne me sauraient apprendre si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid; ou bien si l'une et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas : et d'autant que, les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose [2]; s'il est vrai de dire que le froid ne soit autre chose qu'une privation de

[1] Il y avait seulement dans le latin : *an non rerum.*

[2] Il y avait seulement dans le latin : « et quia nullæ ideæ nisi tanquam rerum esse possunt, » ce qui demandait explication.

Digitized by Google

la chaleur, l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif ne sera pas mal-à-propos appelée fausse, et ainsi des autres. Mais, à dire le vrai, il n'est pas nécessaire que je leur attribue d'autre auteur que moi-même : car si elles sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles procèdent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en moi que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, et qu'elle n'est pas toute parfaite; et si ces idées sont vraies, néanmoins, parce qu'elles me font paraître si peu de réalité que même je ne saurais distinguer la chose représentée d'avec le non-être, je ne vois pas pourquoi je ne pourrais point en être l'auteur.

(14) Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il me semble avoir pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même; comme celles que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, et d'autres choses semblables. Car lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, et que je suis aussi moi-même une substance, quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce point qu'elles représentent toutes deux des substances. De même, quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai. Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir l'étendue, la figure, la situation et le mouvement,

Digitized by Google

il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et que je suis moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment.

(15) Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, *éternelle, immuable* [1], indépendante, toute connaissaute, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminens, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe : car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

(16) Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement [2] en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même : car comment

[1] Addition au texte latin.

[2] Il y a dans le latin : « *priorem* quodam modo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, » etc. Le traducteur a employé *premièrement que* comme nous disons aujourd'hui *plus tôt... que* ou *avant... que*.

Digitized by Google

serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?

(17) Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de Dieu est matériellement fausse, et par conséquent que je la puis tenir du néant, *c'est-à-dire qu'elle peut être en moi pour ce que j'ai du défaut* [1], comme j'ai tantôt dit des idées de la chaleur et du froid et d'autres choses semblables : car, au contraire, cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui de soi soit plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté.

(18) Cette idée, dis-je, d'un Être souverainement parfait et infini est très vraie : car encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid. Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement de la pensée : car il est de la nature de l'infini, que moi qui suis fini et borné ne le puisse comprendre; et il suffit que j'entende bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.

(19) Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore et ne se fassent point paraître par leurs actions. En effet, j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusques à l'infini, ni aussi pourquoi, étant ainsi accrue et perfectionnée, je ne pourrais pas acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature divine, ni enfin pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, s'il est vrai qu'elle soit maintenant en moi, ne serait pas suffisante pour en produire les idées. Toutefois, en y regardant un peu de près, je reconnais que cela ne peut être; car, premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, *mais tout y est actuellement et en effet* [1]. Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu et qu'elle s'augmente par degrés? Davantage, encore que ma connaissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore ca-

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

pable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la *souveraine* [1] perfection qu'il possède. Et, enfin, je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel.

(20) Et certes je ne vois rien en tout ce que je viens de dire qui ne soit très aisé à connaître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait. C'est pourquoi je veux ici passer outre, et considérer si, moi-même qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu. Et je demande, de qui aurais-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parens, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à lui. Or, *si j'étais indépendant de tout autre, et que* [2] je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désirs; et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu. Et je ne me dois pas imaginer que les choses qui me manquent sont peut-être plus difficiles à acquérir que celles dont je suis déjà en possession: car au contraire il est très certain qu'il a été beaucoup plus difficile que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, sois sorti du néant, qu'il ne me serait

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

d'acquérir les lumières et les connaissances de plusieurs choses que j'ignore, et qui ne sont que des accidens de cette substance; et certainement si je m'étais donné ce plus que je viens de dire, *c'est-à-dire si j'étais moi-même l'auteur de mon être* [1], je ne me serais pas au moins dénié les choses qui se peuvent avoir avec plus de facilité, *comme sont une infinité de connaissances dont ma nature se trouve dénuée* [2] : je ne me serais pas même dénié aucune des choses que je vois être contenues dans l'idée de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui me semble plus difficile à faire *ou à acquérir* [3]; et s'il y en avait quelqu'une qui fût plus difficile, certainement elle me paraîtrait telle (supposé que j'eusse de moi toutes les autres choses que je possède), parce que je verrais en cela ma puissance terminée. Et encore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pas pour cela éviter la force de ce raisonnement, et ne laisse pas de connaître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence [4]. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve. En effet c'est une chose bien claire et bien évidente à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps, qu'une substance, pour être conservée dans tous les momens qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nou-

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.
[3] Idem.
[4] Il y avait dans le latin : « neque vim harum rationum effugio..... tanquam si inde sequeretur nullum existentiæ meæ auctorem esse quærendum. »



Digitized by Google

veau, si elle n'était point encore; en sorte que c'est une chose que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. Il faut donc seulement ici que je m'interroge et me consulte moi-même, pour voir si j'ai en moi quelque pouvoir et quelque vertu au moyen de laquelle je puisse faire que moi, qui suis maintenant, je sois encore un moment après : car, puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même); si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance: mais je n'en ressens aucune dans moi, et par-là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi.

(21) Mais peut-être que cet être-là duquel je dépends n'est pas Dieu, et que je suis produit ou par mes parens, ou par quelques autres causes moins parfaites que lui? Tant s'en faut, cela ne peut être : car, comme j'ai déjà dit auparavant, c'est une chose très évidente qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet; et partant, puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause de mon être, il faut nécessairement avouer qu'elle est aussi une chose qui pense et qu'elle a en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à Dieu. Puis l'on peut derechef rechercher si cette cause tient son origine et son existence de soi-même, ou de quelque autre chose. Car si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, que cette cause est Dieu; puisque ayant la vertu d'être et d'exister par soi, elle doit aussi sans doute avoir la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle a en soi les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que

Digitized by Google

de soi, on demandera derechef par la même raison de cette seconde cause si elle est par soi, ou par autrui, jusques à ce que de degré en degré on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu. Et il est très manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois comme de celle qui me conserve présentement.

(22) On ne peut pas feindre aussi que peut-être plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à ma production, et que de l'une j'ai reçu l'idée d'une des perfections que j'attribue à Dieu, et d'une autre l'idée de quelque autre, en sorte que toutes ces perfections se trouvent bien à la vérité quelque part dans l'univers, mais ne se rencontrent pas toutes jointes et assemblées dans une seule qui soit Dieu; car, au contraire, l'unité, la simplicité ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu est une des principales perfections que je conçois être en lui: et certes l'idée de cette unité de toutes les perfections de Dieu n'a pu être mise en moi par aucune cause de qui je n'aie point aussi reçu les idées de toutes les autres perfections; car elle n'a pu faire que je les comprisse toutes jointes ensemble et inséparables, sans avoir fait en sorte en même temps que je susse ce qu'elles étaient *et que je les connusse toutes en quelque façon* [1].

(23) Enfin pour ce qui regarde mes parens, *desquels il semble que je tire ma naissance* [2]; encore que tout ce que j'en ai jamais pu croire soit véritable, cela ne fait pas toutefois que ce soit eux qui me conservent, ni même qui m'aient fait et produit en tant que je suis une chose qui pense, *n'y ayant aucun rapport entre l'action corporelle, par laquelle j'ai coutume de croire qu'ils m'ont engen-*

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.



Digitized by Google

*dré, et la production d'une telle substance* [1] : mais ce qu'ils ont tout au plus contribué à ma naissance est qu'ils ont mis quelques dispositions dans cette matière, dans laquelle j'ai jugé jusques ici que moi, c'est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même, est renfermé; et partant il ne peut y avoir ici à leur égard aucune difficulté, mais il faut nécessairement conclure que de cela seul que j'existe et que l'idée d'un Être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi l'existence de Dieu est très évidemment démontrée.

(24) Il me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée [2] : car je ne l'ai pas reçue par les sens, et jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, ainsi que font d'ordinaire les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent ou semblent se présenter aux organes extérieurs des sens; elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit, car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose; et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire sinon que cette idée est née et produite avec moi, dès lors que j'ai été créé, ainsi que l'est l'idée de moi-même. Et de vrai on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même : mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même, c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non-seulement je connais que je suis une

[1] Addition au texte latin.

[2] Il y a dans le latin : « Superest tantum ut examinem qua ratione ideam istam a Deo accepi. »

Digitized by Google

chose *imparfaite* [1], incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire *et dont je trouve en moi les idées* [2], non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu [3], si Dieu n'existait véritablement; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections dont notre esprit peut bien avoir quelque légère idée sans pourtant les pouvoir comprendre, qui n'est sujet à aucuns défauts, *et qui n'a rien de toutes les choses qui dénotent quelque imperfection* [4] : d'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut.

(25) Mais, avant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu *tout parfait* [5], de peser tout à loisir ses merveilleux attributs; de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car comme la foi nous

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.
[3] Il y a dans le latin : « ut existam talis naturæ qualis sunt, nempe ideam Dei in me habens. » Voyez la note sur ce paragraphe.
[4] Addition au texte latin.
[5] Idem.

Digitized by Google

apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.

---

Digitized by Google

# MÉDITATION QUATRIÈME.

## DU VRAI ET DU FAUX.

(1) Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens, et j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous sont connues touchant l'esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même, qu'il me sera maintenant aisé de détourner ma pensée de la considération des choses *sensibles ou*[1] imaginables, pour la porter à celles qui, étant dégagées de toute matière, sont purement intelligibles. Et, certes, l'idée que j'ai de l'esprit humain, en tant qu'il est une chose qui pense, et non étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui ne participe à rien de ce qui appartient au corps, est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle; et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un Être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté, et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude. Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu, dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

renfermés, à la connaissance des autres choses de l'univers.

(2) Car, premièrement, je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection : et quoiqu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice; et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu. Ensuite, je connais par ma propre expérience qu'il y a en moi une certaine faculté de juger, *ou de discerner le vrai d'avec le faux* [1], laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, aussi bien que tout le reste des choses qui sont en moi et que je possède; et puisqu'il est impossible qu'il veuille me tromper, il est certain aussi qu'il ne me l'a pas donnée telle que je puisse jamais faillir lorsque j'en userai comme il faut.

(3) Et il ne resterait aucun doute touchant cela, si l'on n'en pouvait, ce semble, tirer cette conséquence, qu'ainsi donc je ne me puis jamais tromper; car si tout ce qui est en moi vient de Dieu, et s'il n'a mis en moi aucune faculté de faillir, il semble que je ne me doive jamais abuser. Aussi est-il vrai que lorsque je me regarde seulement comme venant de Dieu, et que je me tourne tout entier vers lui, je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté : mais aussitôt après, revenant à moi, l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs, desquelles venant à rechercher la cause, je remarque qu'il ne se présente pas seulement à ma pensée une réelle et positive idée de Dieu, ou bien d'un Être souverainement parfait ; mais aussi, pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfec-

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

tion; et que je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain Être et le non-être, qu'il ne se rencontre de vrai rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur en tant qu'un souverain Être m'a produit; mais que si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain Être et qu'il me manque plusieurs choses, je me trouve exposé à une infinité de manquemens, de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe. Et ainsi je connais que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; et partant que, pour faillir, je n'ai pas besoin d'une faculté qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet: mais qu'il arrive que je me trompe de ce que la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi infinie.

(4) Toutefois, cela ne me satisfait pas encore tout-à-fait; car l'erreur n'est pas une pure négation, *c'est-à-dire n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due* [1], mais c'est une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais avoir. Or, en considérant la nature de Dieu, il ne semble pas possible qu'il ait mis en moi quelque faculté qui ne soit pas parfaite en son genre, c'est-à-dire qui manque de quelque perfection qui lui soit due: car, s'il est vrai que plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis, quelle chose peut avoir été produite par ce souverain Créateur de l'univers qui ne soit parfaite et entièrement achevée en toutes ses parties? Et certes il n'y a point de doute que Dieu n'ait pu me créer tel que je ne me trompasse jamais; il est certain

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

aussi qu'il veut toujours ce qui est le meilleur : est-ce donc une chose meilleure que je puisse me tromper que de ne le pouvoir pas ?

(5) Considérant cela avec attention, il me vient d'abord en la pensée que je ne me dois pas étonner si je ne suis pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait ce qu'il fait, et qu'il ne faut pas pour cela douter de son existence, de ce que peut-être je vois par expérience beaucoup d'autres choses qui existent, bien que je ne puisse comprendre pour quelle raison ni comment Dieu les a faites ; car, sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et que celle de Dieu au contraire est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit : et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques *ou naturelles* [1] ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins *impénétrables* [2] de Dieu.

(6) De plus il me vient encore en l'esprit qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble ; car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être très parfaite étant considérée comme faisant partie de tout cet univers : et quoique, depuis que j'ai fait dessein de douter de toutes choses, je n'aie encore connu certainement que mon existence et celle de Dieu, toutefois aussi, depuis que j'ai reconnu l'infinie puissance de Dieu, je ne saurais nier qu'il n'ait produit

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire, en sorte que j'existe et sois placé dans le monde comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres.

(7) En suite de quoi, venant à me regarder de plus près, et à considérer quelles sont mes erreurs, lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection, je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir : de la faculté de connaître, qui est en moi, et de la faculté d'élire, ou bien de mon libre arbitre, c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul *je n'assure ni ne nie aucune chose, mais* [1] je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification. Et encore qu'il y ait peut-être une infinité de choses dans le monde dont je n'ai aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il soit privé de ces idées, *comme de quelque chose qui soit due à sa nature* [1], mais seulement qu'il ne les a pas; parce qu'en effet il n'y a aucune raison qui puisse prouver que Dieu ait dû me donner une plus grande et plus ample faculté de connaître que celle qu'il m'a donnée, et, quelque adroit et savant ouvrier que je me le représente, je ne dois pas pour cela penser qu'il ait dû mettre dans chacun de ses ouvrages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques-uns. Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'ait pas donné un libre arbitre ou une volonté assez ample et assez parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si ample et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble ici bien remarquable, est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune, si parfaite et si grande,

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample et même infinie; et de cela seul, que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre faculté qui soit en moi, je n'en trouve aucune qui ne soit très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense *et infinie* [1]. Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui se trouvent jointes avec elle et qui la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses, elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose, ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt,

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse : et, certes, la grace divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient; de façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté: car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.

(8) De tout ceci je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son genre; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir : car ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe.

(9) D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le faux pour le vrai, et le mal pour le bien : ce qui fait que je me trompe et que je péche.

(10) Par exemple examinant ces jours passés si quelque chose existait véritablement dans le monde, et connaissant que de cela seul que j'examinais cette ques-

Digitized by Google

tion il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie : non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement a suivi une grande inclination en ma volonté ; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifférence. Au contraire, à présent je ne connais pas seulement que j'existe en tant que je suis quelque chose qui pense ; mais il se présente aussi à mon esprit une certaine idée de la nature corporelle : ce qui fait que je doute si cette nature qui pense qui est en moi, ou plutôt que je suis moi-même, est différente de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose ; et je suppose ici que je ne connais encore aucune raison qui me persuade plutôt l'un que l'autre : d'où il suit que je suis entièrement indifférent à le nier ou à l'assurer, ou bien même à m'abstenir d'en donner aucun jugement.

(11) Et cette indifférence ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connaissance, mais généralement aussi à toutes celles qu'il ne découvre pas avec une parfaite clarté, au moment que la volonté en délibère ; car pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connaissance que j'ai que ce ne sont que des conjectures et non des raisons certaines et indubitables suffit pour me donner occasion de juger le contraire : ce que j'ai suffisamment expérimenté ces jours passés, lorsque j'ai posé pour faux tout ce que j'avais tenu auparavant pour très véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait en quelque façon douter, Or si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que je fais bien, et que je ne suis point trompé :

Digitized by Google

mais si je me détermine à la nier ou assurer, alors je ne me sers pas comme je dois de mon libre arbitre; et si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe : même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir et d'user mal de mon libre arbitre; car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté.

(12) Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi, mais elle ne se trouve pas dans la faculté que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération en tant qu'elle dépend de lui. Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus ample, ou une lumière naturelle plus parfaite que celle qu'il m'a donnée, puisqu'il est de la nature d'un entendement fini de ne pas entendre plusieurs choses, et de la nature d'un entendement créé d'être fini : mais j'ai tout sujet de lui rendre graces de ce que ne m'ayant jamais rien dû, il m'a néanmoins donné tout le peu de perfections qui est en moi; bien loin de concevoir des sentimens si injustes que de m'imaginer qu'il m'ait ôté ou retenu injustement les autres perfections qu'il ne m'a point données.

(13) Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre de ce qu'il m'a donné une volonté plus ample que l'entendement, puisque la volonté ne consistant que dans une seule chose et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter *sans la détruire* [1], et, certes, plus elle a d'étendue, et plus ai-je à remercier la bonté de celui qui me l'a donnée.

(14) Et enfin je ne dois pas aussi me plaindre de ce

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

que Dieu concourt avec moi pour former les actes de cette volonté, c'est-à dire les jugemens dans lesquels je me trompe, parce que ces actes-là sont entièrement vrais et absolument bons en tant qu'ils dépendent de Dieu; et il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature de ce que je les puis former, que si je ne le pouvais pas. Pour la privation, dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur et du péché, elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, parce que ce n'est pas une chose ou un être, et que si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas être nommée privation, mais seulement négation, *selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'école*[1]. Car en effet ce n'est point une imperfection en Dieu de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne le pas donner sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement; mais sans doute c'est en moi une imperfection de ce que je n'use pas bien de cette liberté, et que je donne témérairement mon jugement sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion.

(15) Je vois néanmoins qu'il était aisé à Dieu de faire en sorte que je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre et d'une connaissance bornée : à savoir, s'il eût donné à mon entendement une claire et distincte intelligence de toutes les choses dont je devais jamais délibérer; ou bien seulement s'il eût si profondément gravé dans ma mémoire la résolution de ne juger jamais d'aucune chose sans la concevoir clairement et distinctement, que je ne la pusse jamais oublier. Et je remarque bien qu'en tant que je me considère tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde, j'aurais été beaucoup plus parfait que je ne suis, si Dieu m'avait créé tel que je ne fail-

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

lisse jamais; mais je ne puis pas pour cela nier que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans l'univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défaut, que d'autres le sont, que si elles étaient toutes semblables.

(16) Et je n'ai aucun droit de me plaindre que Dieu, m'ayant mis au monde, n'ait pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et les plus parfaites; même j'ai sujet de me contenter de ce que, s'il ne m'a pas donné la perfection de ne point faillir par le premier moyen que j'ai ci-dessus déclaré, qui dépend d'une claire et évidente connaissance de toutes les choses dont je puis délibérer, il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue: car quoique j'expérimente en moi cette faiblesse de ne pouvoir attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire, que je ne manque jamais de m'en ressouvenir toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir; et, d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et la principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas aujourd'hui peu gagné par cette méditation, d'avoir découvert la cause de l'erreur et de la fausseté.

(17) Et certes il n'y en peut avoir d'autres que celle que je viens d'expliquer : car toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe; parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose, et partant elle ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur;



Digitized by Google

Dieu, dis-je, qui étant souverainement parfait ne peut être cause d'aucune erreur; et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception *ou un tel jugement*[1] est véritable. Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je conçois parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne conçois qu'avec confusion et obscurité : à quoi dorénavant je prendrai soigneusement garde.

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

# MÉDITATION CINQUIÈME.

## DE L'ESSENCE DES CHOSES MATÉRIELLES, ET, DERECHEF, DE DIEU; QU'IL EXISTE.

(1) Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner touchant les attributs de Dieu et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit : mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche. Maintenant, après avoir remarqué ce qu'il faut faire ou éviter pour parvenir à la connaissance de la vérité, ce que j'ai principalement à faire est d'essayer de sortir et me débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passés, et de voir si l'on ne peut rien connaître de certain touchant les choses matérielles. Mais avant que j'examine s'il y a de telles choses qui existent hors de moi, je dois considérer leurs idées en tant qu'elles sont en ma pensée, et voir quelles sont celles qui sont distinctes, et quelles sont celles qui sont confuses.

(2) En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations et de mouvemens; et enfin, je puis assigner à chacun de ces mouvemens toutes sortes de durées. Et je ne connais pas seulement ces choses avec distinction, lorsque je les considère ainsi en général; mais aussi, pour peu que j'y applique mon attention, je viens à connaître



Digitized by Google

une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvemens, et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles. Et ce que je trouve ici de plus considérable, c'est que je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou de ne les penser pas; mais qui ont leurs vraies et immuables natures. Comme, par exemple, lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit; comme il paraît de ce que l'on peut démontrer diverses propriétés de ce triangle, à savoir, que ses trois angles sont égaux à deux droits, que le plus grand angle est soutenu par le plus grand côté, et autres semblables, lesquelles maintenant, soit que je le veuille ou non, je reconnais très clairement et très évidemment être en lui, encore que je n'y aie pensé auparavant en aucune façon, lorsque je me suis imaginé la première fois un triangle, et partant on ne peut pas dire que je les aie feintes et inventées. Et je n'ai que faire ici de m'objecter que peut-être cette idée du triangle est venue en mon esprit par l'entremise de mes sens, pour avoir vu quelquefois des corps de figure triangulaire, car je puis former

Digitized by Google

en mon esprit une infinité d'autres figures dont on ne peut avoir le moindre soupçon que jamais elles me soient tombées sous les sens, et je ne laisse pas toutefois de pouvoir démontrer diverses propriétés touchant leur nature, aussi bien que touchant celle du triangle; lesquelles, certes, doivent être toutes vraies, puisque je les conçois clairement : et partant elles sont quelque chose, et non pas un pur néant; car il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, *la vérité étant une même chose avec l'être*[1]; et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement; et je me ressouviens que lors même que j'étais encore fortement attaché aux objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres, et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie[2].

(3) Or, maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un Être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit : et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une *actuelle et*[3] éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce

[1] Addition au texte latin.

[2] Il y a de plus dans le latin : « vel in genere ad puram atque abstractam mathesim. »

[3] Addition au texte latin.

Digitized by Google

que je puis démontrer de quelque figure, ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre; et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, *qui ne regardent que les nombres et les figures* [1] : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence [2], je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle *rectiligne* [3] la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un Être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.

(4) Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée; toutefois comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu comme existant, il ne s'ensuit pas, ce semble, pour cela que Dieu existe : car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses; et comme il ne tient

[1] Addition au texte latin.
[2] Voyez la note sur le titre de cette Méditation.
[3] Addition au texte latin.

Digitized by Google

qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât. Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection : car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans une vallée il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité; mais, au contraire, la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un Être souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes.

(5) Et l'on ne doit pas aussi dire ici qu'il est à la vérité nécessaire que j'avoue que Dieu existe, après que j'ai supposé qu'il possède toutes sortes de perfections, puisque l'existence en est une, mais que ma première supposition n'était pas nécessaire; non plus qu'il n'est point nécessaire de penser que toutes les figures de quatre côtés se peuvent inscrire dans le cercle, mais que, supposant que j'aie cette pensée, je suis contraint d'avouer que le rhombe y peut être inscrit, *puisque c'est une figure de quatre côtés* [1], et ainsi je serai contraint d'avouer une chose fausse. On ne doit point, dis-je, alléguer cela : car encore qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe jamais

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

dans aucune pensée de Dieu, néanmoins, toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un Être premier et souverain, et de tirer, pour ainsi dire, son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes sortes de perfections, quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes, et à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette nécessité est suffisante pour faire que par après (sitôt que je viens à reconnaître que l'existence est une perfection) je conclus fort bien que cet Être premier et souverain existe : de même qu'il n'est pas nécessaire que j'imagine jamais aucun triangle; mais toutes les fois que je veux considérer une figure rectiligne, composée seulement de trois angles, il est absolument nécessaire que je lui attribue toutes les choses qui servent à conclure que ces trois angles ne sont pas plus grands que deux droits, encore que peut-être je ne considère pas alors cela en particulier. Mais quand j'examine quelles figures sont capables d'être inscrites dans le cercle, il n'est en aucune façon nécessaire que je pense que toutes les figures de quatre côtés sont de ce nombre; au contraire je ne puis pas même feindre que cela soit, tant que je ne voudrai rien recevoir en ma pensée que ce que je pourrai concevoir clairement et distinctement. Et par conséquent il y a une grande différence entre les fausses suppositions, comme est celle-ci, et les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu. Car en effet je reconnais en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint ou d'inventé, dépendant seulement de ma pensée, mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature : premièrement, à cause que je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartienne avec nécessité : puis aussi, pour ce qu'il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs dieux tels que lui; et, posé qu'il y en ait un maintenant qui existe,

Digitized by Google

je vois clairement qu'il est nécessaire qu'il ait été auparavant de toute éternité, et qu'il soit éternellement à l'avenir : et enfin, parce que je conçois plusieurs autres choses en Dieu où je ne puis rien diminuer ni changer.

(6) Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve, il en faut toujours revenir là : qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement, qui aient la force de me persuader entièrement. Et quoique entre les choses que je conçois de cette sorte il y en ait à la vérité quelques-unes manifestement connues d'un chacun, et qu'il y en ait d'autres aussi qui ne se découvrent qu'à ceux qui les considèrent de plus près et qui les examinent plus exactement; toutefois après qu'elles sont une fois découvertes, elles ne sont pas estimées moins certaines les unes que les autres. Comme, par exemple, en tout triangle rectangle, encore qu'il ne paraisse pas d'abord si facilement que le carré de la base est égal aux carrés des deux autres côtés, comme il est évident que cette base est opposée au plus grand angle, néanmoins, depuis que cela a été une fois reconnu, on est autant persuadé de la vérité de l'un que de l'autre. Et pour ce qui est de Dieu, certes si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plus tôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un Être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe[1]? Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me

[1] Il y avait dans le latin : « Quid ex se est apertius quam summum Ens esse, sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere? »

Digitized by Google

semble le plus certain : mais outre cela je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement.

(7) Car encore que je sois d'une telle nature que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je ne puis m'empêcher de la croire vraie; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature que je ne puis pas avoir l'esprit continuellement attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie, lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu; et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions. Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle *rectiligne*[1], je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il ne m'est pas possible de ne le point croire pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu; car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature, que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude; vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à juger absolument fausses.

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

(8) Mais après avoir reconnu qu'il y a un Dieu; pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai : encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme aux vérités de la géométrie, et autres semblables : car qu'est-ce que l'on me peut objecter pour m'obliger à les révoquer en doute? Sera-ce que ma nature est telle que je suis fort sujet à me méprendre? Mais je sais déjà que je ne puis me tromper dans les jugemens dont je connais clairement les raisons. Sera-ce que j'ai estimé autrefois beaucoup de choses pour vraies et pour certaines, que j'ai reconnues par après être fausses? Mais je n'avais connu clairement ni distinctement aucune de ces choses-là, et, ne sachant point encore cette règle par laquelle je m'assure de la vérité, j'avais été porté à les croire par des raisons que j'ai reconnues depuis être moins fortes que je ne me les étais pour lors imaginées. Que me pourra-t-on donc objecter davantage? Sera-ce que peut-être je dors (comme je me l'étais moi-même objecté ci-devant), ou bien que toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraies que les rêveries que nous imaginons étant endormis? Mais quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence est absolument véritable.

(9) Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le

Digitized by Google

connusse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non-seulement de celles qui sont en lui [1], mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence [2].

[1] Il y a de plus dans le latin : *aliisque rebus intellectualibus.*

[2] Il y avait seulement dans le latin : *puræ matheseos.* Voyez la note sur le titre de cette Méditation, pour la distinction que fait Descartes entre la nature ou l'essence et l'existence des objets.

Digitized by Google

# MÉDITATION SIXIÈME.

## DE L'EXISTENCE DES CHOSES MATÉRIELLES, ET DE LA RÉELLE DISTINCTION QUI EST ENTRE L'AME ET LE CORPS DE L'HOMME [1].

(1) Il ne me reste plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choses matérielles : et, certes, au moins sais-je déjà qu'il y en peut avoir en tant qu'on les considère comme l'objet des démonstrations de géométrie [2], vu que de cette façon je les conçois fort clairement et fort distinctement. Car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec distinction ; et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire quelque chose, que par cela seul que je trouvais de la contradiction à la pouvoir bien concevoir. De plus, la faculté d'imaginer qui est en moi, et de laquelle je vois par expérience que je me sers lorsque je m'applique à la considération des choses matérielles, est capable de me persuader leur existence : car quand je considère attentivement ce que c'est que l'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connaît au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe.

(2) Et pour rendre cela très manifeste, je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection *ou conception* [3]. Par exemple lorsque j'imagine un triangle, non-seulement je conçois que c'est une figure composée de trois lignes, mais avec cela j'en-

[1] Addition au texte latin.

[2] Il y a en latin : *puræ matheseos.*

[3] Addition au texte latin. Voyez, pour le développement de la même idée, seconde Méditation, nos 8-11.

Digitized by Google

visage ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer. Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone comme je fais les trois d'un triangle, ni pour ainsi dire les regarder comme présens *avec les yeux de mon esprit* [1]. Et quoique, suivant la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un chiliogone je me représente confusément quelque figure, toutefois il est très évident que cette figure n'est point un chiliogone, puisqu'elle ne diffère nullement de celle que je me représenterais si je pensais à un myriogone ou à quelque autre figure de beaucoup de côtés; et qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence du chiliogone d'avec les autres polygones. Que s'il est question de considérer un pentagone, il est bien vrai que je puis concevoir [2] sa figure, aussi bien que celle d'un chiliogone, sans le secours de l'imagination; mais je la puis aussi imaginer en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés, et tout ensemble à l'aire ou à l'espace qu'ils renferment. Ainsi je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ou pour entendre [3]; et cette particulière contention d'esprit montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection *ou conception* [4] pure. Je remarque outre cela que cette vertu

[1] Addition au texte latin.
[2] Dans le texte latin : *intelligere*.
[3] Dans le latin : *ad intelligendum*.
[4] Addition au texte latin.

Digitized by Google

d'imaginer qui est en moi, en tant qu'elle diffère de la puissance de concevoir[1], n'est en aucune façon nécessaire *à ma nature ou*[2] à mon essence, c'est-à-dire à l'essence de mon esprit; car, encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant : d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend de quelque chose qui diffère de mon esprit. Et je conçois facilement que si quelque corps existe auquel mon esprit soit tellement conjoint et uni qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles : en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et considère en lui quelque chose de conforme à l'idée qu'il a lui-même formée[3] ou qu'il a reçue par les sens. Je conçois, dis-je, aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte, s'il est vrai qu'il y ait des corps; et parce que je ne puis rencontrer aucune autre voie pour expliquer comment elle se fait, je conjecture de là probablement qu'il y en a : mais ce n'est que probablement; et quoique j'examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que, de cette idée distincte de la nature corporelle que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps.

(3) Or j'ai accoutumé d'imaginer beaucoup d'autres choses outre cette nature corporelle qui est l'objet de la géométrie[4], à savoir les couleurs, les sons, les saveurs, la douleur, et autres choses semblables, quoique moins dis-

[1] Dans le latin : *intelligendi.*
[2] Addition au texte latin.
[3] Il y avait dans le latin : *intellectæ a se.*
[4] *Puræ matheseos* (texte latin).

Digitized by Google

tinctement [1]; et d'autant que j'aperçois beaucoup mieux ces choses-là par les sens, par l'entremise desquels et de la mémoire elles semblent être parvenues jusqu'à mon imagination, je crois que, pour les examiner plus commodément, il est à propos que j'examine en même temps ce que c'est que sentir, et que je voie si de ces idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser que j'appelle sentir, je ne pourrai point tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles.

(4) Et, premièrement, je rappellerai en ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens, et sur quels fondemens ma créance était appuyée; après, j'examinerai les raisons qui m'ont obligé depuis à les révoquer en doute; et, enfin, je considérerai ce que j'en dois maintenant croire.

(5) Premièrement donc j'ai senti que j'avais une tête, des mains, des pieds, et tous les autres membres dont est composé ce corps que je considérais comme une partie de moi-même ou peut-être aussi comme le tout; de plus j'ai senti que ce corps était placé entre beaucoup d'autres, desquels il était capable de recevoir diverses commodités et incommodités, et je remarquais ces commodités par un certain sentiment de plaisir ou de volupté, et ces incommodités par un sentiment de douleur. Et outre ce plaisir et cette douleur je ressentais aussi en moi la faim, la soif, et d'autres semblables appétits; comme aussi de certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse, la colère, et autres semblables passions. Et au-dehors, outre l'extension, les figures, les mouvemens des corps, je remarquais en eux de la dureté, de la chaleur, et toutes les autres qualités qui tombent sous l'attouchement; de plus j'y remarquais de la lumière, des couleurs,

[1] Voyez troisième Méditation, n° 13.

Digitized by Google

des odeurs, des saveurs et des sons, dont la variété me donnait moyen de distinguer le ciel, la terre, la mer, et généralement tous les autres corps les uns d'avec les autres. Et certes, considérant les idées de toutes ces qualités qui se présentaient à ma pensée, et lesquelles seules je sentais proprement et immédiatement, ce n'était pas sans raison que je croyais sentir des choses entièrement différentes de ma pensée, à savoir des corps d'où procédaient ces idées : car j'expérimentais qu'elles se présentaient à elles sans que mon consentement y fût requis, en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens; et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir lorsqu'il s'y trouvait présent. Et parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes qu'aucunes de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant, ou bien que je trouvais imprimées en ma mémoire, il semblait qu'elles ne pouvaient procéder de mon esprit; de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses. Desquelles choses n'ayant aucune connaissance sinon celle que me donnaient ces mêmes idées, il ne me pouvait venir autre chose en l'esprit sinon que ces choses-là étaient semblables aux idées qu'elles causaient. Et pour ce que je me ressouvenais aussi que je m'étais plus tôt servi des sens que de ma raison, et que je reconnaissais que les idées que je formais de moi-même n'étaient pas si expresses que celles que je recevais par les sens, et même qu'elles étaient le plus souvent composées des parties de celles-ci, je me persuadais aisément que je n'avais aucune idée dans mon esprit qui n'eût passé auparavant par mes sens. Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps, lequel par un certain droit particulier j'appelais mien, m'appartenait plus proprement et plus étroitement



Digitized by Google

que pas un autre ; car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps : je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'étais touché des sentimens de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés. Mais quand j'examinais pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit, et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l'estomac, que j'appelle faim, nous fait avoir envie de manger, et la sécheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, et ainsi du reste, je n'en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignait de la sorte ; car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport, au moins que je puisse comprendre, entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment. Et, en même façon, il me semblait que j'avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeais touchant les objets de mes sens ; pour ce que je remarquais que les jugemens que j'avais coutume de faire de ces objets se formaient en moi avant que j'eusse le loisir de peser et considérer aucunes raisons qui me pussent obliger à les faire [1].

(6) Mais, par après, plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée à mes sens : car j'ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses élevés sur les plus hauts sommets de ces tours me paraissaient de petites statues à les regarder d'en bas ; et ainsi, dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugemens fondés sur les sens extérieurs ; et non pas seulement sur

[1] Voyez seconde Méditation, n° 4, où l'auteur rapporte également ses opinions passées sur les choses matérielles.

Digitized by Google

les sens extérieurs, mais même sur les intérieurs; car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur? et cependant j'ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupées, qu'il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qu'ils n'avaient plus; ce qui me donnait sujet de penser que je ne pouvais aussi être entièrement assuré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur. Et à ces raisons de douter j'en ai encore ajouté depuis peu deux autres fort générales: la première est que je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé que je ne puisse quelquefois croire aussi sentir quand je dors; et comme je ne crois pas que les choses qu'il me semble que je sens en dormant procèdent de quelques objets hors de moi, je ne voyais pas pourquoi je devais plutôt avoir cette créance touchant celles qu'il me semble que je sens étant éveillé: et la seconde, que, ne connaissant pas encore ou plutôt feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être, je ne voyais rien qui pût empêcher que je n'eusse été fait tel par la nature, que je me trompasse même dans les choses qui me paraissaient les plus véritables. Et, pour les raisons qui m'avaient ci-devant persuadé la vérité des choses sensibles, je n'avais pas beaucoup de peine à y répondre; car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait, je ne croyais pas me devoir confier beaucoup aux enseignemens de cette nature. Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent point de ma volonté, je ne pensais pas devoir pour cela conclure qu'elles procédaient de choses différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté, bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue, qui en soit la cause et qui les produise[1].

[1] Voyez première Méditation, nos 2-8, et troisième Méditation, nos 2-9, où se trouvent exposées les mêmes idées que dans cet alinéa.



Digitized by Google

(7) Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute.

(8) Et premièrement, pour ce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être mises séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu; et il n'importe par quelle puissance cette séparation se fasse pour être obligé à les juger différentes : et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, *ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser* [1]. Et quoique peut-être ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, *c'est-à-dire mon ame, par laquelle je suis ce que je suis* [2], est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.

(9) De plus, je trouve en moi diverses facultés de

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

penser qui ont chacune leur manière particulière : par exemple je trouve en moi les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas réciproquement elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées ou à qui elles appartiennent; car, dans la notion que nous avons de ces facultés, ou, *pour me servir des termes de l'école* [1], dans leur concept formel, elles enferment quelque sorte d'intellection : d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi comme les modes le sont des choses. Je connais aussi quelques autres facultés, comme celles de changer de lieu, de prendre diverses situations, et autres semblables, qui ne peuvent être conçues, non plus que les précédentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par conséquent exister sans elle; mais il est très évident que ces facultés, s'il est vrai qu'elles existent, doivent appartenir à quelque substance corporelle ou étendue, et non pas à une substance intelligente, puisque dans leur concept clair et distinct il y a bien quelque sorte d'extension qui se trouve contenue, mais point du tout d'intelligence [2]. De plus, je ne puis douter qu'il n'y ait en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait aussi en moi, ou en quelque autre chose, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi *en tant que je ne suis qu'une chose qui pense* [3], vu qu'elle ne présuppose point ma pensée [4], et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune façon,

[1] Addition au texte latin.
[2] Dans le texte latin : *intellectio*.
[3] Addition au texte latin.
[4] Dans le texte latin : *intellectionem*.

Digitized by Google

et même souvent contre mon gré; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité qui est objectivement dans les idées qui sont produites par cette faculté soit contenue formellement ou éminemment, comme je l'ai remarqué ci-devant : et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement *et en effet* [1] tout ce qui est objectivement *et par représentation* [2] dans ces idées; ou bien c'est Dieu même, ou quelque autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela même est contenu éminemment. Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient d'ailleurs, ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles : et partant il faut conclure qu'il y a des choses corporelles qui existent. Toutefois elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car il y a bien des choses qui rendent cette perception des sens fort obscure et confuse; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative, s'y rencontrent véritablement.

(10) Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulières, par exemple que le soleil soit de telle grandeur et de telle figure, etc.; ou bien sont

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

conçues moins clairement et moins distinctement, comme la lumière, le son, la douleur, et autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n'est point trompeur, et que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude. Et premièrement, il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité : car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées; et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données.

(11) Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément *ni plus sensiblement*[1] sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire quand j'ai les sentimens de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité.

(12) La nature m'enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

manger je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentimens confus de faim et de soif : car en effet tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps.

(13) Outre cela, la nature m'enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien, desquels j'ai à poursuivre les uns et à fuir les autres. Et certes, de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, etc., je conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables; et de ce qu'entre ces diverses perceptions des sens les unes me sont agréables, et les autres désagréables, il n'y a point de doute que mon corps, ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé de corps et d'ame, ne puisse recevoir diverses commodités ou incommodités des autres corps qui l'environnent.

(14) Mais il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la nature m'ait enseignées, lesquelles toutefois je n'ai pas véritablement apprises d'elle, mais qui se sont introduites en mon esprit par une certaine coutume que j'ai de juger inconsidérément des choses; et ainsi il peut aisément arriver qu'elles contiennent quelque fausseté : comme, par exemple, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve *et fasse impression sur* [1] mes sens soit vide; que dans un corps qui est chaud il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi; que dans un corps blanc ou noir [2] il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens; que dans un corps amer

[1] Addition au texte latin.

[2] Il y avait dans le texte latin : « ip albo aut viridi sit eadem albedo aut viriditas. »

Digitized by Google

ou doux il y ait le même goût ou la même saveur, et ainsi des autres; que les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux, etc. Mais afin qu'il n'y ait rien en ceci que je ne conçoive distinctement, je dois précisément définir ce que j'entends proprement lorsque je dis que la nature m'enseigne quelque chose. Car je prends ici la nature en une signification plus resserrée que lorsque je l'appelle un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données; vu que cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul, *desquelles je n'entends point ici parler en parlant de la nature* [1], comme, par exemple, la notion que j'ai de cette vérité: que ce qui a une fois été fait ne peut plus n'avoir point été fait, et une infinité d'autres semblables que je connais par la lumière naturelle *sans l'aide du corps* [2]; et qu'il en comprend aussi plusieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps seul, et ne sont point ici non plus contenues sous le nom de nature, comme la qualité qu'il a d'être pesant, et plusieurs autres semblables, desquelles je ne parle pas aussi, mais seulement des choses que Dieu m'a données comme étant composé d'esprit et de corps. Or cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur, et à me porter vers celles qui me font avoir quelque sentiment de plaisir [3]; mais je ne vois point qu'outre cela elle m'apprenne que de ces diverses perceptions des sens nous devions jamais rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous, sans que l'esprit les ait *soigneusement et mûrement* [4] examinées: car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, et non point au composé

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.
[3] Il y a de plus dans le latin: *et talia.*
[4] Addition au texte latin.

Digitized by Google

de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là. Ainsi quoique une étoile ne fasse pas plus d'impression en mon œil que le feu d'une chandelle, il n'y a toutefois en moi aucune faculté réelle ou naturelle qui me porte à croire qu'elle n'est pas plus grande que ce feu, mais je l'ai jugé ainsi dès mes premières années sans aucun raisonnable fondement. Et quoiqu'en approchant du feu je sente de la chaleur, et même que m'en approchant un peu trop près je ressente de la douleur, il n'y a toutefois aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur; mais seulement j'ai raison de croire qu'il y a quelque chose en lui, quelle qu'elle puisse être, qui excite en moi ces sentimens de chaleur ou de douleur. De même aussi quoiqu'il y ait des espaces dans lesquels je ne trouve rien qui excite et meuve mes sens, je ne dois pas conclure pour cela que ces espaces ne contiennent en eux aucun corps; mais je vois que, tant en ceci qu'en plusieurs autres choses semblables, j'ai accoutumé de pervertir et confondre l'ordre de la nature, parce que ces sentimens ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et jusque-là étant assez claires et assez distinctes, je m'en sers néanmoins comme si elles étaient des règles très certaines, par lesquelles je pusse connaître immédiatement l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus.

(15) Mais j'ai déjà ci-devant assez examiné comment, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu'il y ait de la fausseté dans les jugemens que je fais en cette sorte. Il se présente seulement encore ici une difficulté touchant les choses que la nature m'enseigne devoir être suivies ou évitées, et aussi touchant les sentimens inté-

Digitized by Google

rieurs qu'elle a mis en moi; car il me semble y avoir quelquefois remarqué de l'erreur, *et ainsi que je suis directement trompé par ma nature*[1] : comme, par exemple, le goût agréable de quelque viande en laquelle on aura mêlé du poison peut m'inviter à prendre ce poison, et ainsi me tromper. Il est vrai toutefois qu'en ceci la nature peut être excusée, car elle me porte seulement à désirer la viande dans laquelle se rencontre une saveur agréable, et non point à désirer le poison, lequel lui est inconnu; de façon que je ne puis conclure de ceci autre chose sinon que ma nature ne connaît pas entièrement et universellement toutes choses, de quoi certes il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque l'homme, étant d'une nature finie, ne peut aussi avoir qu'une connaissance d'une perfection limitée.

(16) Mais nous nous trompons aussi assez souvent, même dans les choses auxquelles nous sommes directement portés par la nature, comme il arrive aux malades, lorsqu'ils désirent de boire ou de manger des choses qui leur peuvent nuire. On dira peut-être ici que ce qui est cause qu'ils se trompent, est que leur nature est corrompue; mais cela n'ôte pas la difficulté, car un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu qu'un homme qui est en pleine santé : et partant il répugne autant à la bonté de Dieu qu'il ait une nature trompeuse et fautive que l'autre. Et comme une horloge, composée de roues et de contre-poids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature lorsqu'elle est mal faite et qu'elle ne montre pas bien les heures que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier, de même aussi si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, *mais seulement par la disposition de ses organes*[1], je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps étant, par exemple, hydropique de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de porter à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune indisposition, d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier; et quoique, regardant à l'usage auquel une horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures, et qu'en même façon, considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvemens qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation, je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre : car celle-ci n'est autre chose qu'une certaine dénomination extérieure[2], laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se trouve en effet dans la chose dont elle se dit; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité.

[1] Addition au texte latin.
[2] Voyez les notes.

Digitized by Google

(17) Mais, certes, quoique au regard d'un corps hydropique ce ne soit qu'une dénomination extérieure quand on dit que sa nature est corrompue lorsque, sans avoir besoin de boire, il ne laisse pas d'avoir le gosier sec et aride; toutefois au regard de tout le composé, c'est-à-dire de l'esprit, ou de l'ame unie au corps, ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de nature, de ce qu'il a soif lorsqu'il lui est très nuisible de boire : et partant il reste encore à examiner comment la bonté de Dieu n'empêche pas que la nature de l'homme, prise de cette sorte, soit fautive et trompeuse.

(18) Pour commencer donc cet examen, je remarque ici, premièrement, qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible. Car, en effet, quand je le considère, c'est-à-dire quand je me considère moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je ne puis distinguer en moi aucunes parties, mais je connais et conçois fort clairement que je suis une chose absolument une et entière. Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois lorsqu'un pied, ou un bras, ou quelque autre partie vient à en être séparée, je connais fort bien que rien pour cela n'a été retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas non plus être dites proprement ses parties : car c'est le même esprit qui s'emploie *tout entier* à vouloir, et *tout entier*[1] à sentir et à concevoir, etc. Mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues : car je n'en puis imaginer aucune, *pour petite qu'elle soit*[2], que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, ou que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties, et par conséquent que je ne connaisse

[1] Addition au texte latin.
[2] Idem.

Digitized by Google

être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'ame de l'homme est entièrement différente du corps, si je ne l'avais déjà d'ailleurs assez appris.

(19) Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu'elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit, quoique cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées, comme le témoignent une infinité d'expériences, lesquelles il n'est pas ici besoin de rapporter.

(20) Je remarque, outre cela, que la nature du corps est telle, qu'aucune de ses parties ne peut être mue par une autre partie un peu éloignée, qu'elle ne le puisse être aussi de la même sorte par chacune des parties qui sont entre deux, quoique cette partie plus éloignée n'agisse point. Comme, par exemple, dans la corde A B C D *qui est toute tendue* [1], si l'on vient à tirer et remuer la dernière partie D, la première A ne sera pas mue d'une autre façon qu'elle le pourrait aussi être si on tirait une des parties moyennes B ou C, et que la dernière D demeurât cependant immobile. Et, en même façon, quand je ressens de la douleur au pied, la physique m'apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersés dans le pied, qui se trouvant tendus comme des cordes depuis là jusqu'au cerveau, lorsqu'ils sont tirés dans le pied, tirent aussi en même temps l'endroit du cerveau d'où ils viennent, et auquel ils aboutissent, et y excitent un certain mouvement que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit, comme si cette douleur était dans le pied, mais parce que ces nerfs doivent

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

passer par la jambe, par la cuisse, par les reins, par le dos et par le cou, pour s'étendre depuis le pied jusqu'au cerveau, il peut arriver qu'encore bien que leurs extrémités qui sont dans le pied ne soient point remuées, mais seulement quelques-unes de leurs parties qui passent par les reins ou par le cou, cela néanmoins excite les mêmes mouvemens dans le cerveau qui pourraient y être excités par une blessure reçue dans le pied, en suite de quoi il sera nécessaire que l'esprit ressente dans le pied la même douleur que s'il y avait reçu une blessure : et il faut juger le semblable de toutes les autres perceptions de nos sens.

(21) Enfin, je remarque que, puisque chacun des mouvemens qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression ne lui fait ressentir qu'un seul sentiment, on ne peut en cela souhaiter ni imaginer rien de mieux sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentimens qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain lorsqu'il est en pleine santé. Or l'expérience nous fait connaître que tous les sentimens que la nature nous a donnés sont tels que je viens de dire ; et partant il ne se trouve rien en eux qui ne fasse paraître la puissance et la bonté de Dieu. Ainsi, par exemple, lorsque les nerfs qui sont dans le pied sont remués fortement et plus qu'à l'ordinaire, leur mouvement passant par la moelle de l'épine du dos jusqu'au cerveau, y fait là une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à savoir de la douleur, comme étant dans le pied, par laquelle l'esprit est averti et excité à faire son possible pour en chasser la cause, comme très dangereuse et nuisible au pied. Il est vrai que Dieu pouvait établir la nature de l'homme de telle sorte que ce même mouvement dans le cerveau fît sentir toute autre chose à l'esprit : par exemple qu'il se

Digitized by Google

fît sentir soi-même, ou en tant qu'il est dans le cerveau, ou en tant qu'il est dans le pied, ou bien en tant qu'il est en quelque autre endroit entre le pied et le cerveau, ou enfin quelque autre chose telle qu'elle peut être; mais rien de tout cela n'eût si bien contribué à la conservation du corps, que ce qu'il lui fait sentir. De même, lorsque nous avons besoin de boire, il naît de là une certaine sécheresse dans le gosier qui remue ses nerfs, et par leur moyen les parties intérieures du cerveau; et ce mouvement fait ressentir à l'esprit le sentiment de la soif, parce qu'en cette occasion-là il n'y a rien qui nous soit plus utile que de savoir que nous avons besoin de boire pour la conservation de notre santé, et ainsi des autres.

(22) D'où il est entièrement manifeste que, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, la nature de l'homme en tant qu'il est composé de l'esprit et du corps ne peut qu'elle ne soit quelquefois *fautive et* [1] trompeuse. Car s'il y a quelque cause qui excite, non dans le pied, mais en quelqu'une des parties du nerf qui est tendu depuis le pied jusqu'au cerveau, ou même dans le cerveau, le même mouvement qui se fait ordinairement quand le pied est mal disposé, on sentira de la douleur comme si elle était dans le pied, et le sens sera naturellement trompé; parce qu'un même mouvement dans le cerveau ne pouvant causer en l'esprit qu'un même sentiment, et ce sentiment étant beaucoup plus souvent excité par une cause qui blesse le pied que par une autre qui soit ailleurs, il est bien plus raisonnable qu'il porte toujours à l'esprit la douleur du pied que celle d'aucune autre partie. Et s'il arrive que parfois la sécheresse du gosier ne vienne pas comme à l'ordinaire de ce que le boire est nécessaire pour la santé du corps, mais de quelque cause toute contraire, comme il arrive à ceux qui sont hydropiques, toutefois il

[1] Addition au texte latin.

Digitized by Google

est beaucoup mieux qu'elle trompe en ce rencontre-là, que si, au contraire, elle trompait toujours lorsque le corps est bien disposé, et ainsi des autres.

(23) Et certes cette considération me sert beaucoup non-seulement pour reconnaître toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter ou pour les corriger plus facilement : car sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux touchant les choses qui regardent les commodités ou incommodités du corps, et pouvant presque toujours me servir de plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, et, outre cela, pouvant user de ma mémoire pour lier et joindre les connaissances présentes aux passées, et de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement[1] représentées par mes sens. Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille : car à présent j'y rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns avec les autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. Et, en effet, si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je

[1] Il y avait dans le latin : *quotidie*.



Digitized by Google

connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent, et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant et non point dans le sommeil. Et je ne dois en aucune façon douter de la vérité de ces choses-là, si, après avoir appelé tous mes sens, ma mémoire et mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. Car de ce que Dieu n'est point trompeur il suit nécessairement que je ne suis point, en cela, trompé. Mais, parce que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières; et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature.

---

Digitized by Google

# LES PRINCIPES
# DE LA PHILOSOPHIE.

Digitized by Google

Les *Principes de la philosophie* ont été écrits en latin par Descartes et publiés pour la première fois en 1644, mais il en a revu et approuvé la traduction faite par Picot en 1647; et il dit lui-même que cet ouvrage sera mieux entendu en français qu'en latin, comme on peut le voir dans la Préface. Nous avons cru devoir donner de préférence la traduction française.

Digitized by Google

# LETTRE DE L'AUTEUR

## A CELUI QUI A TRADUIT LE LIVRE,

LAQUELLE PEUT ICI SERVIR DE PRÉFACE.

MONSIEUR,

(1) La version que vous avez pris la peine de faire de mes Principes est si nette et si accomplie, qu'elle me fait espérer qu'ils seront lus par plus de personnes en français qu'en latin, et qu'ils seront mieux entendus. J'appréhende seulement que le titre n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la philosophie, à cause que celle qu'on leur a enseignée ne les a pas contentés; et cela me fait croire qu'il serait bon d'y ajouter une préface qui leur déclarât quel est le sujet du livre, quel dessein j'ai eu en l'écrivant, et quelle utilité l'on en peut tirer. Mais encore que ce dût être à moi à faire cette préface, à cause que je dois savoir ces choses-là mieux qu'aucun autre, je ne puis néanmoins rien obtenir de moi autre chose sinon que je mettrai ici en abrégé les principaux points qui me semblent y devoir être traités; et je laisse à votre discrétion d'en faire telle part au public que vous jugerez être à propos.

(2) J'aurais voulu premièrement y expliquer ce que c'est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont : que ce mot de *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts, et

Digitized by Google

qu'afin que cette connaissance soit telle il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes; en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes, et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une qu'ils soient si clairs et si évidens que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste. Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à proportion qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes. Et je crois qu'il n'y a rien en ceci dont tous les doctes ne demeurent d'accord.

(3) J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d'avoir de vrais philosophes. Et outre cela que, pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière,

Digitized by Google

que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre, mais ce dernier est encore meilleur que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire. Or c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie; et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. Les bêtes brutes, qui n'ont que leur corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture; et je m'assure aussi qu'il y en a plusieurs qui n'y manqueraient pas, s'ils avaient espérance d'y réussir, et qu'ils sussent combien ils en sont capables. Il n'y a point d'ame tant soit peu noble qui demeure si fort attachée aux objets des sens qu'elle ne s'en détourne quelquefois pour souhaiter quelque autre plus grand bien nonobstant qu'elle ignore souvent en quoi il consiste. Ceux que la fortune favorise le plus, qui ont abondance de santé, d'honneurs, de richesses, ne sont pas plus exempts de ce désir que les autres; au contraire, je me persuade que ce sont eux qui soupirent avec le plus d'ardeur après un autre bien, plus souverain que tous ceux qu'ils possèdent. Or ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude. Et, parce que toutes ces choses sont entièrement vraies, elles ne seraient pas difficiles à persuader si elle étaient bien déduites.

(4) Mais d'autant qu'on est empêché de les croire, à

Digitized by Google

cause de l'expérience qui montre que ceux qui font profession d'être philosophes sont souvent moins sages et moins raisonnables que d'autres qui ne se sont jamais appliqués à cette étude, j'aurais ici sommairement expliqué en quoi consiste toute la science qu'on a maintenant, et quels sont les degrés de sagesse auxquels on est parvenu. Le premier ne contient que des notions qui sont si claires d'elles-mêmes qu'on les peut acquérir sans méditation ; le second comprend tout ce que l'expérience des sens fait connaître ; le troisième, ce que la conversation des autres hommes nous enseigne ; à quoi l'on peut ajouter, pour le quatrième, la lecture, non de tous les livres, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs. Et il me semble que toute la sagesse qu'on a coutume d'avoir n'est acquise que par ces quatre moyens; car je ne mets point ici en rang la révélation divine, parce qu'elle ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une croyance infaillible.

(5) Or il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes. Toutefois je ne sache point qu'il y en ait eu jusqu'à présent à qui ce dessein ait réussi. Les premiers et les principaux dont nous ayons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet ef-

Digitized by Google

fet quelques principes par lesquels il tâchait de rendre raison des autres choses : au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise ; et bien qu'il eût été vingt ans son disciple, et qu'il n'eût point d'autres principes que les siens, il a entièrement changé la façon de les débiter, et les a proposés comme vrais et assurés quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimés tels. Or ces deux hommes avaient beaucoup d'esprit et beaucoup de la sagesse qui s'acquiert par les quatre moyens précédens, ce qui leur donnait beaucoup d'autorité ; en sorte que ceux qui vinrent après eux s'arrêtèrent plus à suivre leurs opininions qu'à chercher quelque chose de meilleur, et la principale dispute que leurs disciples eurent entre eux fut pour savoir si on devait mettre toutes choses en doute, ou bien s'il y en avait quelques-unes qui fussent certaines, ce qui les porta de part et d'autre à des erreurs extravagantes : car quelques-uns de ceux qui étaient pour le doute l'étendaient même jusques aux actions de la vie, en sorte qu'ils négligeaient d'user de prudence pour se conduire ; et ceux qui maintenaient la certitude, supposant qu'elle devait dépendre des sens, se fiaient entièrement à eux, jusque-là qu'on dit qu'Épicure osait assurer, contre tous les raisonnemens des astronomes, que le soleil n'est pas plus grand qu'il paraît.

(6) C'est un défaut qu'on peut remarquer en la plupart des disputes, que la vérité étant moyenne entre les deux opinions qu'on soutient, chacun s'en éloigne d'autant plus qu'il a plus d'affection à contredire. Mais l'erreur de ceux qui penchaient trop du côté du doute ne fut pas longtemps suivie, et celle des autres a été quelque peu corrigée, en ce qu'on a reconnu que les sens nous trompent en beaucoup de choses. Toutefois je ne sache point qu'on l'ait entièrement ôtée en faisant voir que la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul lorsqu'il a des perceptions évidentes ; et que pendant qu'on n'a

Digitized by Google

que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies en ce qui regarde la conduite de la vie, mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis lorsqu'on y est obligé par l'évidence de quelque raison.

(7) Faute d'avoir connu cette vérité, ou bien, s'il y en a qui l'ont connue, faute de s'en être servis, la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes ont suivi aveuglément Aristote; en sorte qu'ils ont souvent corrompu le sens de ses écrits, en lui attribuant diverses opinions qu'il ne reconnaîtrait pas être siennes s'il revenait en ce monde; et ceux qui ne l'ont pas suivi, du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits, n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse, parce que ce sont les seules qu'on enseigne dans les écoles: ce qui les a tellement préoccupés qu'ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais principes. Et bien que je les estime tous, et que je ne veuille pas me rendre odieux en les reprenant, je puis donner une preuve de mon dire (que je ne crois pas qu'aucun d'eux désavoue), qui est qu'ils ont tous supposé pour principe quelque chose qu'ils n'ont point parfaitement connue. Par exemple, je n'en sache aucun qui n'ait supposé la pesanteur dans les corps terrestres; mais encore que l'expérience nous montre bien clairement que les corps qu'on nomme pesans descendent vers le centre de la terre, nous ne connaissons point pour cela quelle est la nature de ce qu'on nomme pesanteur, c'est-à-dire de la cause ou du principe qui les fait ainsi descendre, et nous le devons apprendre d'ailleurs. On peut dire le même du vide et des atomes, comme aussi du chaud et du froid, du sec et de l'humide, et du sel, du soufre et du mercure, et de toutes les choses semblables que quelques-uns ont supposées pour leurs principes. Or toutes les conclusions que l'on déduit d'un principe qui

Digitized by Google

n'est point évident ne peuvent pas être évidentes, quand bien même elles en seraient déduites évidemment: d'où il suit que tous les raisonnemens qu'ils ont appuyés sur de tels principes n'ont pu leur donner la connaissance certaine d'aucune chose, ni par conséquent les faire avancer d'un pas en la recherche de la sagesse. Et s'ils ont trouvé quelque chose de vrai, ce n'a été que par quelques-uns des quatre moyens ci-dessus déduits. Toutefois je ne veux rien diminuer de l'honneur que chacun d'eux peut prétendre; je suis seulement obligé de dire, pour la consolation de ceux qui n'ont point étudié, que tout de même qu'en voyageant, pendant qu'on tourne le dos au lieu où l'on veut aller, on s'en éloigne d'autant plus qu'on marche plus long-temps et plus vite, en sorte que, bien qu'on soit mis par après dans le droit chemin, on ne peut pas y arriver sitôt que si on n'avait point marché auparavant; ainsi, lorsqu'on a de mauvais principes, d'autant qu'on les cultive davantage et qu'on s'applique avec plus de soin à en tirer diverses conséquences, pensant que ce soit bien philosopher, d'autant s'éloigne-t-on davantage de la connaissance de la vérité et de la sagesse : d'où il faut conclure que ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie sont les plus capables d'apprendre la vraie.

(8) Après avoir bien fait entendre ces choses, j'aurais voulu mettre ici les raisons qui servent à prouver que les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j'ai mis en ce livre : et deux seules sont suffisantes à cela, dont la première est qu'ils sont très clairs; et la seconde, qu'on en peut déduire toutes les autres choses: car il n'y a que ces deux conditions qui soient requises en eux. Or je prouve aisément qu'ils sont très clairs: premièrement par la façon dont je les ai trouvés, à savoir en rejetant toutes les choses aux-

Digitized by Google

quelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; car il est certain que celles qui n'ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu'on s'est appliqué à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaître. Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre ame ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivans, à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons. Voilà, en somme, tous les principes dont je déduis la vérité des autres choses. L'autre raison qui prouve la clarté de ces principes est qu'ils ont été connus de tout temps, et même reçus pour vrais et indubitables par tous les hommes, excepté seulement l'existence de Dieu, qui a été mise en doute par quelques-uns à cause qu'ils ont trop attribué aux perceptions des sens, et que Dieu ne peut être vu ni touché.

(9) Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes principes aient été connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusques à présent, que je sache, qui les ait reconnues pour les principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut dé-

Digitized by Google

duire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde : c'est pourquoi il me reste ici à prouver qu'elles sont telles; et il me semble ne le pouvoir mieux prouver qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les lecteurs à lire ce livre. Car encore que je n'aie pas traité de toutes choses, et que cela soit impossible, je pense avoir tellement expliqué toutes celles dont j'ai eu occasion de traiter, que ceux qui les liront avec attention auront sujet de se persuader qu'il n'est pas besoin de chercher d'autres principes que ceux que j'ai donnés pour parvenir à toutes les plus hautes connaissances dont l'esprit humain soit capable; principalement si après avoir lu mes écrits ils prennent la peine de considérer combien de diverses questions y sont expliquées, et que, parcourant aussi ceux des autres, ils voient combien peu de raisons vraisemblables on a pu donner pour expliquer les mêmes questions par des principes différens des miens. Et, afin qu'ils entreprennent cela plus aisément, j'aurais pu leur dire que ceux qui sont imbus de mes opinions ont beaucoup moins de peine à entendre les écrits des autres et à en connaître la juste valeur que ceux qui n'en sont point imbus; tout au contraire de ce que j'ai tantôt dit de ceux qui ont commencé par l'ancienne philosophie, que d'autant qu'ils ont plus étudié, d'autant ils ont coutume d'être moins propres à bien apprendre la vraie.

(10) J'aurais aussi ajouté un mot d'avis touchant la façon de lire ce livre, qui est que je voudrais qu'on le parcourût d'abord tout entier ainsi qu'un roman, sans forcer beaucoup son attention ni s'arrêter aux difficultés qu'on y peut rencontrer, afin seulement de savoir en gros quelles sont les matières dont j'ai traité; et qu'après cela, si on trouve qu'elles méritent d'être examinées et qu'on ait la curiosité d'en connaître les causes, on le peut lire une seconde fois pour remarquer la suite de mes raisons; mais qu'il ne se faut pas derechef rebuter si on ne la peut

Digitized by Google

assez connaître partout, ou qu'on ne les entende pas toutes; il faut seulement marquer d'un trait de plume les lieux où l'on trouvera de la difficulté et continuer de lire sans interruption jusqu'à la fin; puis, si on reprend le livre pour la troisième fois, j'ose croire qu'on y trouvera la solution de la plupart des difficultés qu'on aura marquées auparavant; et que s'il en reste encore quelques-unes, on en trouvera enfin la solution en relisant.

(11) J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentimens et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut. Et cela peut aussi être prouvé par raison : car, puisque les principes sont clairs et qu'on n'en doit rien déduire que par des raisonnemens très évidens, on a toujours assez d'esprit pour entendre les choses qui en dépendent. Mais, outre l'empêchement des préjugés, dont aucun n'est entièrement exempt, bien que ce sont ceux qui ont le plus étudié les mauvaises sciences auxquels ils nuisent le plus, il arrive presque toujours que ceux qui ont l'esprit modéré négligent d'étudier, parce qu'ils n'en pensent pas être capables, et que les autres qui sont plus ardens se hâtent trop : d'où vient qu'ils reçoivent souvent des principes qui ne sont pas évidens, et qu'ils en tirent des conséquences incertaines. C'est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre s'ils prennent la peine de les examiner; et néanmoins aussi avertir les autres que même les plus excellens esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre.

(12) En suite de quoi, pour faire bien concevoir quel dessein j'ai eu en les publiant, je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire.

Digitized by Google

Premièrement, un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite que l'on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués doit, avant toutes choses, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre. Après cela, il doit aussi étudier la logique, non pas celle de l'école, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait [1], ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore; et, parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques. Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos ames, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous; la seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme; afin qu'on soit capable par

[1] Voyez Discours de la Méthode, première partie, nos 5, 6, et Règles pour la direction de l'esprit, nos 5-7.

Digitized by Google

après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.

(13) Or comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières. Mais, bien que je les ignore presque toutes, le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises. La première partie de ces essais fut un Discours touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure. Les autres parties furent trois traités: l'un de la Dioptrique, l'autre des Météores, et le dernier de la Géométrie. Par la Dioptrique, j'eus dessein de faire voir qu'on pouvait aller assez avant en la philosophie pour arriver par son moyen jusques à la connaissance des arts qui sont utiles à la vie, à cause que l'invention des lunettes d'approche, que j'y expliquais, est l'une des plus difficiles qui aient jamais été cherchées. Par les Météores, je désirai qu'on reconnût la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu'on enseigne dans les écoles où l'on a coutume de traiter de la même matière. Enfin, par la Géométrie, je prétendais démontrer que j'avais trouvé plusieurs choses

Digitized by Google

qui ont été ci-devant ignorées, et ainsi donner occasion de croire qu'on en peut découvrir encore plusieurs autres, afin d'inciter par ce moyen tous les hommes à la recherche de la vérité. Depuis ce temps-là, prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondemens de la métaphysique, j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de Méditations qui n'est pas bien grand, mais dont le volume a été grossi et la matière beaucoup éclaircie par les objections que plusieurs personnes très doctes m'ont envoyées à leur sujet, et par les réponses que je leur ai faites. Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédens avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la philosophie*, je les ai aussi publiés; et j'en ai divisé le livre en quatre parties, dont la première contient les principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première philosophie ou bien la métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les Méditations que j'ai écrites sur le même sujet. Les trois autres parties contiennent tout ce qu'il y a de plus général en la physique, à savoir l'explication des premières lois ou des principes de la nature, et la façon dont les cieux, les étoiles fixes, les planètes, les comètes, et généralement tout l'univers est composé; puis en particulier la nature de cette terre, et de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, qui sont les corps qu'on peut trouver le plus communément partout autour d'elle, et de toutes les qualités qu'on remarque en ces corps, comme sont la lumière, la chaleur, la pesanteur, et semblables : au moyen de quoi je pense avoir commencé à expliquer toute la philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit.

(14) Mais, afin de conduire ce dessein jusqu'à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la



Digitized by Google

terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux, et principalement de l'homme; puis enfin traiter exactement de la médecine, de la morale, et des mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier; et je ne me sens point encore si vieil, je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnemens. Mais voyant qu'il faudrait pour cela de grandes dépenses auxquelles un particulier comme moi ne saurait suffire s'il n'était aidé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle.

(15) Cependant, afin qu'on puisse voir en quoi je pense lui avoir déjà servi, je dirai ici quels sont les fruits que je me persuade qu'on peut tirer de mes Principes. Le premier est la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées; car bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, à cause qu'elle paraît moins admirable et plus simple, toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide. Le second fruit est qu'en étudiant ces Principes on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus sage: en quoi ils auront un effet tout contraire à celui de la philosophie commune; car on peut aisément remarquer en ceux qu'on appelle pédants qu'elle les rend moins capables de raison qu'ils ne seraient s'ils ne l'avaient jamais apprise. Le troisième est que les vérités qu'ils contiennent, étant très claires et très certaines, ôteront tous sujets de dispute, et ainsi

Digitized by Google

disposeront les esprits à la douceur et à la concorde: tout au contraire des controverses de l'école, qui, rendant insensiblement ceux qui les apprennent plus pointilleux et plus opiniâtres, sont peut-être la première cause des hérésies et des dissensions qui travaillent maintenant le monde. Le dernier et le principal fruit de ces Principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse. Car comme on voit en tous les arts que, bien qu'ils soient au commencement rudes et imparfaits, toutefois, à cause qu'ils contiennent quelque chose de vrai et dont l'expérience montre l'effet, ils se perfectionnent peu à peu par l'usage, ainsi, lorsqu'on a de vrais principes en philosophie, on ne peut manquer en les suivant de rencontrer parfois d'autres vérités; et on ne saurait mieux prouver la fausseté de ceux d'Aristote, qu'en disant qu'on n'a su faire aucun progrès par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis.

(16) Je sais bien qu'il y a des esprits qui se hâtent tant et qui usent de si peu de circonspection en ce qu'ils font, que, même ayant des fondemens bien solides, ils ne sauraient rien bâtir d'assuré; et, parce que ce sont d'ordinaire ceux-là qui sont les plus prompts à faire des livres, ils pourraient en peu de temps gâter tout ce que j'ai fait, et introduire l'incertitude et le doute en ma façon de philosopher, d'où j'ai soigneusement tâché de les bannir, si on recevait leurs écrits comme miens ou comme remplis de mes opinions. J'en ai vu depuis peu l'expérience en l'un de ceux qu'on a le plus crus me vouloir suivre [1], et même duquel j'avais écrit en quelque endroit que je m'assurais tant sur son esprit, que je ne croyais pas qu'il eût

[1] Henri Leroy.



Digitized by Google

aucune opinion que je ne voulusse bien avouer pour mienne : car il publia l'année passée un livre, intitulé *Fundamenta physicæ*, où, encore qu'il semble n'avoir rien mis touchant la physique et la médecine qu'il n'ait tiré de mes écrits, tant de ceux que j'ai publiés que d'un autre encore imparfait touchant la nature des animaux, qui lui est tombé entre les mains, toutefois, à cause qu'il a mal transcrit et changé l'ordre, et nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement, et de prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu'ils n'en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits ni ailleurs, s'ils ne la voient très clairement être déduite des vrais principes.

(17) Je sais bien aussi qu'il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait ainsi déduit de ces principes toutes les vérités qu'on en peut déduire, tant parce que la plupart de celles qui restent à trouver dépendent de quelques expériences particulières qui ne se rencontreront jamais par hasard, mais qui doivent être cherchées avec soin et dépense par des hommes fort intelligens, que parce qu'il arrivera difficilement que les mêmes qui auront l'adresse de s'en bien servir aient le pouvoir de les faire, et aussi parce que la plupart des meilleurs esprits ont conçu une si mauvaise opinion de toute la philosophie, à cause des défauts qu'ils ont remarqués en celle qui a été jusques à présent en usage, qu'ils ne pourront pas s'appliquer à en chercher une meilleure.

(18) Mais, enfin, si la différence qu'ils verront entre ces principes et tous ceux des autres, et la grande suite des vérités qu'on en peut déduire, leur fait connaître combien il est important de continuer en la recherche de ces vérités, et jusques à quel degré de sagesse, à quelle perfection de vie et à quelle félicité elles peuvent con-

Digitized by Google

duire, j'ose croire qu'il n'y en aura pas un qui ne tâche de s'employer à une étude si profitable, ou du moins qui ne favorise et ne veuille aider de tout son pouvoir ceux qui s'y emploieront avec fruit. Je souhaite que nos neveux en voient le succès, etc.

---

Digitized by Google

Digitized by Google

A LA SÉRÉNISSIME PRINCESSE

# ÉLISABETH,

PREMIÈRE FILLE DE FRÉDÉRIC, ROI DE BOHÊME, COMTE PALATIN ET PRINCE-ÉLECTEUR DE L'EMPIRE.

MADAME,

Le plus grand avantage que j'aie reçu des écrits que j'ai ci-devant publiés a été qu'à leur occasion j'ai eu l'honneur d'être connu de Votre Altesse, et de lui pouvoir quelquefois parler, ce qui m'a procuré le bonheur de remarquer en elle des qualités si rares et si estimables, que je crois que c'est rendre service au public de les proposer à la postérité pour exemple. J'aurais mauvaise grace à vouloir flatter, ou bien à écrire des choses dont je n'aurais point de connaissance certaine, principalement aux premières pages de ce livre, dans lequel je tâcherai de mettre les principes de toutes les vérités que l'esprit humain peut savoir. Et la généreuse modestie que l'on voit reluire en toutes les actions de Votre Altesse m'assure que les discours simples et francs d'un homme qui n'écrit que ce qu'il croit lui seront plus agréables que ne seraient des louanges ornées de termes pompeux et recherchés par ceux qui ont étudié l'art des complimens. C'est pourquoi je ne mettrai rien en cette lettre dont l'expérience et la raison ne m'ait rendu certain; et j'y écrirai en philosophe ainsi que dans le reste du livre. Il y a bien de la différence entre les vraies vertus et celles qui ne sont qu'apparentes; et il y en a aussi beaucoup entre les vraies qui procèdent d'une exacte connaissance de la vérité, et celles qui sont accompagnées d'ignorance ou d'erreur. Les vertus que je

Digitized by Google

nomme apparentes ne sont, à proprement parler, que des vices, qui, n'étant pas si fréquens que d'autres vices qui leur sont contraires, ont coutume d'être plus estimés que les vertus qui consistent en la médiocrité, dont ces vices opposés sont les excès. Ainsi, à cause qu'il y a bien plus de personnes qui craignent trop les dangers qu'il n'y en a qui les craignent trop peu, on prend souvent la témérité pour une vertu; et elle éclate bien plus aux occasions que ne fait le vrai courage. Ainsi les prodigues ont coutume d'être plus loués que les libéraux; et ceux qui sont véritablement gens de bien n'acquièrent point tant la réputation d'être dévots que font les superstitieux et les hypocrites. Pour ce qui est des vraies vertus, elles ne viennent pas toutes d'une vraie connaissance, mais il y en a qui naissent aussi quelquefois du défaut ou de l'erreur : ainsi la simplicité est souvent la cause de la bonté, souvent la peur donne de la dévotion, et le désespoir du courage. Or les vertus qui sont ainsi accompagnées de quelque imperfection sont différentes entre elles, et on leur a aussi donné divers noms. Mais celles qui sont si pures et si parfaites qu'elles ne viennent que de la seule connaissance du bien sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de la sagesse. Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de sa raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage autant que sa nature permet qu'il le soit; et par cela seul il est juste, courageux, modéré, et a toutes les autres vertus, mais tellement jointes ensemble qu'il n'y en a aucune qui paraisse plus que les autres : c'est pourquoi encore qu'elles soient beaucoup plus parfaites que celles que le mélange de quelque défaut fait éclater, toutefois, à cause que le commun des hommes les remarque moins, on n'a pas coutume de leur donner tant de louanges. Outre cela, de deux choses qui sont requi-

Digitized by Google

ses à la sagesse ainsi décrite, à savoir que l'entendement connaisse tout ce qui est bien et que la volonté soit toujours disposée à le suivre, il n'y a que celle qui consiste en la volonté que tous les hommes puissent également avoir, d'autant que l'entendement de quelques-uns n'est pas si bon que celui des autres. Mais encore que ceux qui n'ont pas tant d'esprit puissent être aussi parfaitement sages que leur nature le permet, et se rendre très agréables à Dieu par leur vertu, si seulement ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent; toutefois ceux qui avec une constante volonté de bien faire et un soin très particulier de s'instruire ont aussi un très excellent esprit, arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que les autres. Et je vois que ces trois choses se trouvent très parfaitement en Votre Altesse. Car pour le soin qu'elle a eu de s'instruire il paraît assez de ce que ni les divertissemens de la cour, ni la façon dont les princesses ont coutume d'être nourries, qui les détournent entièrement de la connaissance des lettres, n'ont pu empêcher que vous n'ayez étudié avec beaucoup de soin tout ce qu'il y a de meilleur dans les sciences: et on connaît l'excellence de votre esprit en ce que vous les avez parfaitement apprises en fort peu de temps. Mais j'en ai encore une autre preuve qui m'est particulière, en ce que je n'ai jamais rencontré personne qui ait si généralement et si bien entendu tout ce qui est contenu dans mes écrits. Car il y en a plusieurs qui les trouvent très obscurs, même entre les meilleurs esprits et les plus doctes; et je remarque presque en tous que ceux qui conçoivent aisément les choses qui appartiennent aux mathématiques ne sont nullement propres à entendre celles qui se rapportent à la métaphysique, et au contraire que ceux à qui celles-ci sont aisées ne peuvent comprendre les autres: ensorte que je puis dire avec vérité que je n'ai jamais ren-

Digitized by Google

contré que le seul esprit de Votre Altesse auquel l'un et l'autre fût également facile ; ce qui fait que j'ai une très juste raison de l'estimer incomparable. Mais ce qui augmente le plus mon admiration, c'est qu'une si parfaite et si diverse connaissance de toutes les sciences n'est point en quelque vieux docteur qui ait employé beaucoup d'années à s'instruire, mais en une princesse encore jeune et dont le visage représente mieux celui que les poètes attribuent aux Graces que celui qu'ils attribuent aux Muses ou à la savante Minerve. Enfin je ne remarque pas seulement en Votre Altesse tout ce qui est requis de la part de l'esprit à la plus haute et plus excellente sagesse, mais aussi tout ce qui peut être requis de la part de la volonté ou des mœurs, dans lesquelles on voit la magnanimité et la douceur jointes ensemble avec un tel tempérament que, quoique la fortune, en vous attaquant par de continuelles injures, semble avoir fait tous ses efforts pour vous faire changer d'humeur, elle n'a jamais pu tant soit peu ni vous irriter ni vous abattre. Et cette sagesse si parfaite m'oblige à tant de vénération, que non-seulement je pense lui devoir ce livre, puisqu'il traite de la philosophie qui en est l'étude, mais aussi je n'ai pas plus de zèle à philosopher, c'est-à-dire à tâcher d'acquérir de la sagesse, que j'en ai à être,

MADAME,

DE VOTRE ALTESSE

Le très humble, très obéissant
et très dévot serviteur,

DESCARTES.

Digitized by Google

# TABLE

## DES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE[1].

### PREMIÈRE PARTIE.

#### DES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.

1. Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut.
2. Qu'il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter.
3. Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions.
4. Pourquoi on peut douter de la vérité des choses sensibles.
5. Pourquoi on peut aussi douter des démonstrations de mathématiques.
6. Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés.
7. Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.
8. Qu'on connaît aussi ensuite la distinction qui est entre l'ame et le corps.
9. Ce que c'est que la pensée.
10. Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'école, et qu'elles ne s'acquièrent point par étude, mais naissent avec nous.
11. Comment nous pouvons plus clairement connaître notre ame que notre corps.
12. D'où vient que tout le monde ne la connaît pas en cette façon.
13. En quel sens on peut dire que si on ignore Dieu on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose.
14. Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que

[1] Nous donnons la table complète des *Principes de la philosophie* afin qu'on puisse voir ce que nous en avons omis et ce que nous en avons conservé.

Digitized by Google

la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.

15. Que la nécessité d'être n'est pas ainsi comprise en la notion que nous avons des autres choses, mais seulement le pouvoir d'être.

16. Que les préjugés empêchent que plusieurs ne connaissent clairement cette nécessité d'être qui est en Dieu.

17. Que d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit aussi être plus parfaite.

18. Qu'on peut derechef démontrer par cela qu'il y a un Dieu.

19. Qu'encore que nous ne comprenions pas tout ce qui est en Dieu il n'y a rien toutefois que nous connaissions si clairement comme ses perfections.

20. Que nous ne sommes pas la cause de nous-même, mais que c'est Dieu, et que par conséquent il y a un Dieu.

21. Que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est.

22. Q'en connaissant qu'il y a un Dieu en la façon ici expliquée on connaît aussi tous ses attributs, autant qu'ils peuvent être connus par la seule lumière naturelle.

23. Que Dieu n'est point corporel, et ne connaît point par l'aide des sens comme nous, et n'est point auteur du péché.

24. Qu'après avoir connu que Dieu est, pour passer à la connaissance des créatures, il se faut souvenir que notre entendement est fini, et la puissance de Dieu infinie.

25. Et qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit.

26. Qu'il ne faut point tâcher de comprendre l'infini, mais seulement penser que tout ce en quoi nous ne trouvons aucunes bornes est indéfini.

27. Quelle différence il y a entre indéfini et infini.

28. Qu'il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite.

29. Que Dieu n'est point la cause de nos erreurs.

30. Et que par conséquent tout cela est vrai que nous connaissons clairement être vrai, ce qui nous délivre des doutes ci-dessus proposés.

31. Que nos erreurs au regard de Dieu ne sont que des négations, mais au regard de nous sont des privations ou des défauts.

Digitized by Google

32. Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté.

33. Que nous ne nous trompons que lorsque nous jugeons de quelque chose qui ne nous est pas assez connue.

34. Que la volonté aussi bien que l'entendement est requise pour juger.

35. Qu'elle a plus d'étendue que lui, et que de là viennent nos erreurs.

36. Lesquelles ne peuvent être imputées à Dieu.

37. Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.

38. Que nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature; et que les fautes des sujets peuvent souvent être attribuées aux autres maîtres, mais non point à Dieu.

39. Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.

40. Que nous savons aussi très certainement que Dieu a préordonné toutes choses.

41. Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine.

42. Comment encore que nous ne voulions jamais faillir, c'est néanmoins par notre volonté que nous faillons.

43. Que nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement.

44. Que nous ne saurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que notre jugement puisse être vrai, et que c'est souvent notre mémoire qui nous trompe.

45. Ce que c'est qu'une perception claire et distincte.

46. Qu'elle peut être claire sans être distincte, mais non au contraire.

47. Que pour ôter les préjugés de notre enfance il faut considérer ce qu'il y a de clair en chacune de nos premières notions.

48. Que tout ce dont nous avons quelque notion est considéré comme une chose ou comme une vérité : et le dénombrement des choses.

49. Que les vérités ne peuvent ainsi être dénombrées, et qu'il n'en est pas besoin.

50. Que toutes ces vérités peuvent être clairement aperçues; mais non pas de tous, à cause des préjugés.

Digitized by Google

51. Ce que c'est que la substance ; et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens.

52. Qu'il peut être attribué à l'ame et au corps en même sens, et comment on connaît la substance.

53. Que chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'ame est la pensée, comme l'extension est celui du corps.

54. Comment nous pouvons avoir des pensées distinctes de la substance qui pense, de celle qui est corporelle et de Dieu.

55. Comme nous en pouvons aussi avoir de la durée, de l'ordre et du nombre.

56. Ce que c'est que qualité et attribut, et façon ou mode.

57. Qu'il y a des attributs qui appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués, et d'autres qui dépendent de notre pensée.

58. Que les nombres et les universaux dépendent de notre pensée.

59. Quels sont les universaux.

60. Des distinctions, et premièrement de celle qui est réelle.

61. De la distinction modale.

62. De la distinction qui se fait par la pensée.

63. Comment on peut avoir des notions distinctes de l'extension et de la pensée, en tant que l'une constitue la nature du corps, et l'autre celle de l'ame.

64. Comment on peut aussi les concevoir distinctement en les prenant pour des modes ou attributs de ces substances.

65. Comment on conçoit aussi leurs diverses propriétés ou attributs.

66. Que nous avons aussi des notions distinctes de nos sentimens, de nos affections et de nos appétits, bien que souvent nous nous trompions aux jugemens que nous en faisons.

67. Que souvent même nous nous trompons en jugeant que nous sentons de la douleur en quelque partie de notre corps.

68. Comment on doit distinguer en telles choses ce en quoi on peut se tromper d'avec ce qu'on conçoit clairement.

69. Qu'on connaît tout autrement les grandeurs, les figures, etc., que les couleurs et les douleurs, etc.

70. Que nous pouvons juger en deux façons des choses sensibles, par l'une desquelles nous tombons en erreur, et par l'autre nous l'évitons.

71. Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance.

Digitized by Google

72. Que la seconde est que nous ne pouvons oublier ces préjugés.

73. La troisième, que notre esprit se fatigue quand il se rend attentif à toutes les choses dont nous jugeons.

74. La quatrième, que nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les expriment pas exactement.

75. Abrégé de tout ce qu'on doit observer pour bien philosopher.

76. Que nous devons préférer l'autorité divine à nos raisonnemens, et ne rien croire de ce qui n'est pas révélé que nous ne le connaissions fort clairement.

---

## SECONDE PARTIE.

### DES PRINCIPES DES CHOSES MATÉRIELLES.

1. Quelles raisons me font savoir certainement qu'il y a des corps.

2. Comment nous savons aussi que notre ame est jointe à un corps.

3. Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles.

4. Que ce n'est pas la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, etc., qui constitue la nature du corps, mais l'extension seule.

5. Que cette vérité est obscurcie par les opinions dont on est préoccupé touchant la raréfaction et le vide.

6. Comment se fait la raréfaction.

7. Qu'elle ne peut être intelligiblement expliquée qu'en la façon ici proposée.

8. Que la grandeur ne diffère de ce qui est grand, ni le nombre des choses nombrées, que par notre pensée.

9. Que la substance corporelle ne peut être clairement conçue sans son extension.

10. Ce que c'est que l'espace ou le lieu intérieur.

11. En quel sens on peut dire qu'il n'est point différent du corps qu'il contient.

12. Et en quel sens il en est différent.

13. Ce que c'est que le lieu extérieur.

14. Quelle différence il y a entre le lieu et l'espace.

Digitized by Google

15. Comment la superficie qui environne un corps peut être prise pour son lieu extérieur.

16. Qu'il ne peut y avoir aucun vide, au sens que les philosophes prennent ce mot.

17. Que le mot de vide, pris selon l'usage ordinaire, n'exclut point toute sorte de corps.

18. Comment on peut corriger la fausse opinion dont on est préoccupé touchant le vide.

19. Que cela confirme ce qui a été dit de la raréfaction.

20. Qu'il ne peut y avoir aucuns atomes ou petits corps indivisibles.

21. Que l'étendue du monde est indéfinie.

22. Que la terre et les cieux ne sont faits que d'une même matière, et qu'il ne peut y avoir plusieurs mondes.

23. Que toutes les variétés qui sont en la matière dépendent du mouvement de ses parties.

24. Ce que c'est que le mouvement pris selon l'usage commun.

25. Ce que c'est que le mouvement proprement dit.

26. Qu'il n'est pas requis plus d'action pour le mouvement que pour le repos.

27. Que le mouvement et le repos ne sont rien que deux diverses façons dans le corps où ils se trouvent.

28. Que le mouvement en sa propre signification ne se rapporte qu'aux corps qui touchent celui qu'on dit se mouvoir.

29. Et même qu'il ne se rapporte qu'à ceux de ces corps que nous considérons comme en repos.

30. D'où vient que le mouvement qui sépare deux corps qui se touchent est plutôt attribué à l'un qu'à l'autre.

31. Comment il peut y avoir plusieurs divers mouvemens en un même corps.

32. Comment le mouvement unique proprement dit, qui est unique en chaque corps, peut aussi être pris pour plusieurs.

33. Comment en chaque mouvement il doit y avoir tout un cercle ou anneau de corps qui se meuvent ensemble.

34. Qu'il suit de là que la matière se divise en des parties indéfinies et innombrables.

35. Que nous ne devons point douter que cette division ne se fasse, encore que nous ne la puissions comprendre.

36. Que Dieu est la première cause du mouvement, et qu'il en conserve toujours une égale quantité en l'univers.

37. La première loi de la nature : que chaque chose demeure en l'état qu'elle est pendant que rien ne le change.

Digitized by Google

38. Pourquoi les corps poussés de la main continuent de se mouvoir après qu'elle les a quittés.

39. La seconde loi de la nature : que tout corps qui se meut tend à continuer son mouvement en ligne droite.

40. La troisième : que si un corps qui se meut en rencontre un autre plus fort que soi, il ne perd rien de son mouvement ; et s'il en rencontre un plus faible qu'il puisse mouvoir, il en perd autant qu'il lui en donne.

41. La preuve de la première partie de cette règle.

42. La preuve de la seconde partie.

43. En quoi consiste la force de chaque corps pour agir ou pour résister.

44. Que le mouvement n'est pas contraire à un autre mouvement, mais au repos ; et la détermination d'un mouvement vers un côté à sa détermination vers un autre.

45. Comment on peut déterminer combien les corps qui se rencontrent changent les mouvemens les uns des autres par les règles qui suivent.

46. La première.

47. La seconde.

48. La troisième.

49. La quatrième.

50. La cinquième.

51. La sixième.

52. La septième.

53. Que l'explication de ces règles est difficile, à cause que chaque corps est touché par plusieurs autres en même temps.

54. En quoi consiste la nature des corps durs et des liquides.

55. Qu'il n'y a rien qui joigne les parties des corps durs, sinon qu'elles sont en repos au regard l'une de l'autre.

56. Que les parties des corps fluides ont des mouvemens qui tendent également de tous côtés, et que la moindre force suffit pour mouvoir les corps durs qu'elles environnent.

57. La preuve de l'article précédent.

58. Qu'un corps ne doit pas être estimé entièrement fluide au regard d'un corps dur qu'il environne, quand quelques-unes de ses parties se meuvent moins vite que ne fait ce corps dur.

59. Qu'un corps dur étant poussé par un autre ne reçoit pas de lui seul tout le mouvement qu'il acquiert, mais en emprunte aussi une partie du corps fluide qui l'environne.

60. Qu'il ne peut toutefois avoir plus de vitesse que ce corps dur ne lui en donne.



Digitized by Google

61. Qu'un corps fluide qui se meut tout entier vers quelque côté emporte nécessairement avec soi tous les corps durs qu'il contient ou environne.

62. Qu'on ne peut pas dire proprement qu'un corps dur se meut lorsqu'il est ainsi emporté par un corps fluide.

63. D'où vient qu'il y a des corps si durs qu'ils ne peuvent être divisés par nos mains, bien qu'ils soient plus petits qu'elles.

64. Que je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématiques, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai, et que ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués par leur moyen.

---

## TROISIÈME PARTIE.

### DU MONDE VISIBLE.

1. Qu'on ne saurait penser trop hautement des œuvres de Dieu.

2. Qu'on présumerait trop de soi-même si on entreprenait de connaître la fin que Dieu s'est proposée en créant le monde.

3. En quel sens on peut dire que Dieu a créé toutes choses pour l'homme.

4. Des phénomènes ou expériences, et à quoi elles peuvent ici servir.

5. Quelle proportion il y a entre le soleil, la terre et la lune, à raison de leurs distances et de leurs grandeurs.

6. Quelle distance il y a entre les autres planètes et le soleil.

7. Qu'on peut supposer les étoiles fixes autant éloignées qu'on veut.

8. Que la terre étant vue du ciel ne paraîtrait que comme une planète moindre que Jupiter ou Saturne.

9. Que la lumière du soleil et des étoiles fixes leur est propre.

10. Que celle de la lune et des autres planètes est empruntée du soleil.

11. Qu'en ce qui est de la lumière la terre est semblable aux planètes.

12. Que la lune, lorsqu'elle est nouvelle, est illuminée par la terre.

13. Que le soleil peut être mis au nombre des étoiles fixes, et la terre au nombre des planètes.

14. Que les étoiles fixes demeurent toujours en même situa-

Digitized by Google

tion au regard l'une de l'autre, et qu'il n'en est pas de même des planètes.

15. Qu'on peut user de diverses hypothèses pour expliquer les phénomènes des planètes.

16. Qu'on ne les peut expliquer tous par celle de Ptolomée.

17. Que celles de Copernic et de Tycho ne diffèrent point, si on ne les considère que comme hypothèses.

18. Que par celle de Tycho on attribue en effet plus de mouvement à la terre que par celle de Copernic, bien qu'on lui en attribue moins en paroles.

19. Que je nie le mouvement de la terre avec plus de soin que Copernic, et plus de vérité que Tycho.

20. Qu'il faut supposer les étoiles fixes extrêmement éloignées de Saturne.

21. Que la matière du soleil ainsi que celle de la flamme est fort mobile, mais qu'il n'est pas besoin pour cela qu'il passe tout entier d'un lieu en un autre.

22. Que le soleil n'a pas besoin d'aliment comme la flamme.

23. Que toutes les étoiles ne sont point en une superficie sphérique, et qu'elles sont fort éloignées l'une de l'autre.

24. Que les cieux sont liquides.

25. Qu'ils transportent avec eux tous les corps qu'ils contiennent.

26. Que la terre se repose en son ciel, mais qu'elle ne laisse pas d'être transportée par lui.

27. Qu'il en est de même de toutes les planètes.

28. Qu'on ne peut pas proprement dire que la terre ou les planètes se meuvent, bien qu'elles soient ainsi transportées.

29. Que même, en parlant improprement et suivant l'usage, on ne doit point attribuer de mouvement à la terre, mais seulement aux autres planètes.

30. Que toutes les planètes sont emportées autour du soleil par le ciel qui les contient.

31. Comment elles sont ainsi emportées.

32. Comment le sont aussi les taches qui se voient sur la superficie du soleil.

33. Que la terre est aussi portée en rond autour de son centre, et la lune autour de la terre.

34. Que les mouvemens des cieux ne sont pas parfaitement circulaires.

35. Que toutes les planètes ne sont pas toujours en un même plan.



Digitized by Google

36. Et que chacune n'est pas toujours également éloignée d'un même centre.

37. Que tous les phénomènes peuvent être expliqués par l'hypothèse ici proposée.

38. Que, suivant l'hypothèse de Tycho, on doit dire que la terre se meut autour de son centre.

39. Et aussi qu'elle se meut autour du soleil.

40. Encore que la terre change de situation au regard des autres planètes, cela n'est pas sensible au regard des étoiles fixes, à cause de leur extrême distance.

41. Que cette distance des étoiles fixes est nécessaire pour expliquer les mouvemens des comètes.

42. Qu'on peut mettre au nombre des phénomènes toutes les choses qu'on voit sur la terre, mais qu'il n'est pas ici besoin de les considérer toutes.

43. Qu'il n'est pas vraisemblable que les causes desquelles on peut déduire tous les phénomènes soient fausses.

44. Que je ne veux point toutefois assurer que celles que je propose sont vraies.

45. Que même j'en supposerai ici quelques-unes que je crois fausses.

46. Quelles sont ces suppositions.

47. Que leur fausseté n'empêche point que ce qui en sera déduit ne soit vrai.

48. Comment toutes les parties du ciel sont devenues rondes.

49. Qu'entre ces parties rondes il y en doit avoir d'autres plus petites pour remplir tout l'espace où elles sont.

50. Que ces plus petites parties sont aisées à diviser.

51. Et qu'elles se meuvent très vite.

52. Qu'il y a trois principaux élémens du monde visible.

53. Qu'on peut distinguer l'univers en trois divers cieux.

54. Comment le soleil et les étoiles ont pu se former.

55. Ce que c'est que la lumière.

56. Comment on peut dire d'une chose inanimée qu'elle tend à produire quelque effort.

57. Comment un corps peut tendre à se mouvoir en plusieurs diverses façons en même temps.

58. Comment il tend à s'éloigner du centre autour duquel il se meut.

59. Combien cette tension a de force.

60. Que toute la matière des cieux tend ainsi à s'éloigner de certains centres.

Digitized by Google

61. Que cela est cause que les corps du soleil et des étoiles fixes sont ronds.

62. Que la matière céleste qui les environne tend à s'éloigner de tous les points de leur superficie.

63. Que les parties de cette matière ne s'empêchent point en cela l'une l'autre.

64. Que cela suffit pour expliquer toutes les propriétés de la lumière, et pour faire paraître les astres lumineux sans qu'ils y contribuent aucune chose.

65. Que les cieux sont divisés en plusieurs tourbillons, et que les pôles de quelques-uns de ces tourbillons touchent les parties les plus éloignées des pôles des autres.

66. Que les mouvemens de ces tourbillons se doivent un peu détourner pour n'être pas contraires l'un à l'autre.

67. Que deux tourbillons ne se peuvent toucher par leurs pôles.

68. Qu'ils ne peuvent être tous de même grandeur.

69. Que la matière du premier élément entre par les pôles de chaque tourbillon vers son centre, et sort de là par les endroits les plus éloignés des pôles.

70. Qu'il n'en est pas de même du second élément.

71. Quelle est la cause de cette diversité.

72. Comment se meut la matière qui compose le corps du soleil.

73. Qu'il y a beaucoup d'inégalités en ce qui regarde la situation du soleil au milieu du tourbillon qui l'environne.

74. Qu'il y en a aussi beaucoup en ce qui regarde le mouvement de sa matière.

75. Que cela n'empêche pas que la figure ne soit ronde.

76. Comment se meut la matière du premier élément qui est entre les parties du second dans le ciel.

77. Que le soleil n'envoie pas seulement sa lumière vers l'écliptique, mais aussi vers les pôles.

78. Comment il l'envoie vers l'écliptique.

79. Combien il est aisé quelquefois aux corps qui se meuvent d'étendre extrêmement loin leur action.

80. Comment le soleil envoie sa lumière vers les pôles.

81. Qu'il n'a peut-être pas du tout tant de force vers les pôles que vers l'écliptique.

82. Quelle diversité il y a en la grandeur et aux mouvemens des parties du second élément qui composent les cieux.

83. Pourquoi les plus éloignées du soleil dans le premier cie

Digitized by Google

se meuvent plus vite que celles qui en sont un peu plus loin.

84. Pourquoi aussi celles qui sont les plus proches du soleil se meuvent plus vite que celles qui en sont un peu plus loin.

85. Pourquoi ces plus proches du soleil sont plus petites que celles qui en sont plus éloignées.

86. Que ces parties du second élément ont divers mouvemens qui les rendent rondes en tous sens.

87. Qu'il y a divers degrés d'agitation dans les petites parties du premier élément.

88. Que celles de ces parties qui ont le moins de vitesse en perdent aisément une partie, et s'attachent les unes aux autres.

89. Que c'est principalement en la matière qui coule des pôles vers le centre de chaque tourbillon qu'il se trouve de telles parties.

90. Quelle est la figure de ces parties que nous nommerons cannelées.

91. Qu'entre ces parties cannelées celles qui viennent d'un pôle sont tout autrement tournées que celles qui viennent de l'autre.

92. Qu'il n'y a que trois canaux en la superficie de chacune.

93. Qu'entre les parties cannelées et les plus petites du premier élément il y en a d'une infinité de diverses grandeurs.

94. Comment elles produisent des taches sur le soleil ou sur les étoiles.

95. Quelle est la cause des principales propriétés de ces taches.

96. Comment elles sont détruites, et comment il s'en produit de nouvelles.

97. D'où vient que leurs extrémités paraissent quelquefois peintes des mêmes couleurs que l'arc-en-ciel.

98. Comment ces taches se changent en flammes, ou au contraire les flammes en taches.

99. Quelles sont les parties en quoi elles se divisent.

100. Comment il se forme une espèce d'air autour des astres.

101. Que les causes qui produisent ou dissipent ces taches sont fort incertaines.

102. Comment quelquefois une seule tache couvre toute la superficie d'un astre.

103. Pourquoi le soleil a paru quelquefois plus obscur que de coutume, et pourquoi les étoiles ne paraissent pas toujours de même grandeur.

104. Pourquoi il y en a qui disparaissent ou qui paraissent de nouveau.

Digitized by Google

105. Qu'il y a des pores dans les taches par où les parties cannelées ont libre passage.

106. Pourquoi elles ne peuvent retourner par les mêmes pores par où elles entrent.

107. Pourquoi celles qui viennent d'un pôle doivent avoir d'autres pores que celles qui viennent de l'autre.

108. Comment la matière du premier élément prend son cours par ces pores.

109. Qu'il y a encore d'autres pores en ces taches qui croisent les précédens.

110. Que ces taches empêchent la lumière des astres qu'elles couvrent.

111. Comment il peut arriver qu'une nouvelle étoile paraisse tout-à-coup dans le ciel.

112. Comment une étoile peut disparaître peu à peu.

113. Que les parties cannelées se font plusieurs passages en toutes les taches.

114. Qu'une même étoile peut paraître et disparaître plusieurs fois.

115. Que quelquefois tout un tourbillon peut être détruit.

116. Comment cela peut arriver avant que les taches qui couvrent son astre soient fort épaisses.

117. Comment ces taches peuvent aussi quelquefois devenir fort épaisses avant que le tourbillon qui les contient soit détruit.

118. En quelle façon elles sont produites.

119. Comment une étoile fixe peut devenir comète ou planète.

120. Comment se meut cette étoile lorsqu'elle commence à n'être plus fixe.

121. Ce que j'entends par la solidité des corps et par leur agitation.

122. Que la solidité d'un corps ne dépend pas seulement de la matière dont il est composé, mais aussi de la quantité de cette matière et de sa figure.

123. Comment les petites boules du second élément peuvent avoir plus de solidité que tout le corps d'un astre.

124. Comment elles peuvent aussi en avoir moins.

125. Comment quelques-unes en peuvent avoir plus et quelques autres en avoir moins.

126. Comment une comète peut commencer à se mouvoir.

127. Comment les comètes continuent leur mouvement.

128. Quels sont leurs principaux phénomènes.

129. Quelles sont les causes de ces phénomènes.

Digitized by Google

130. Comment la lumière des étoiles fixes peut parvenir jusques à la terre.

131. Que les étoiles ne sont peut-être pas aux mêmes lieux où elles paraissent; et ce que c'est que le firmament.

132. Pourquoi nous ne voyons point les comètes quand elles sont hors de notre ciel.

133. De la queue des comètes et des diverses choses qu'on y a observées.

134. En quoi consiste la réfraction qui fait paraître la queue des comètes.

135. Explication de cette réfraction.

136. Explication des causes qui font paraître les queues des comètes.

137. Explication de l'apparition des chevrons de feu.

138. Pourquoi la queue des comètes n'est pas toujours exactement droite ni directement opposée au soleil.

139. Pourquoi les étoiles fixes et les planètes ne paraissent point avec de telles queues.

140. Comment les planètes ont pu commencer à se mouvoir.

141. Quelles sont les diverses causes qui détournent le mouvement des planètes. La première.

142. La seconde.

143. La troisième.

144. La quatrième.

145. La cinquième.

146. Comment toutes les planètes peuvent avoir été formées.

147. Pourquoi toutes les planètes ne sont pas également distantes du soleil.

148. Pourquoi les plus proches du soleil se meuvent plus vite que les plus éloignées, et toutefois ses taches qui en sont fort proches se meuvent moins vite qu'aucune planète.

149. Pourquoi la lune tourne autour de la terre.

150. Pourquoi la terre tourne autour de son centre.

151. Pourquoi la lune se meut plus vite que la terre.

152. Pourquoi c'est toujours un même côté de la lune qui est tourné vers la terre.

153. Pourquoi la lune va plus vite et s'écarte moins de sa route, étant pleine ou nouvelle, que pendant son croissant ou son décours.

154. Pourquoi les planètes qui sont autour de Jupiter y tournent fort vite, et qu'il n'en est pas de même de celles qu'on dit être autour de Saturne.

Digitized by Google

155. Pourquoi les pôles de l'équateur sont fort éloignés de ceux de l'écliptique.

156. Pourquoi ils s'en approchent peu à peu.

157. La cause générale de toutes les variétés qu'on remarque aux mouvemens des astres.

---

## QUATRIÈME PARTIE.

### DE LA TERRE.

1. Que pour trouver les vraies causes de ce qui est sur la terre il faut retenir l'hypothèse déjà prise, nonobstant qu'elle soit fausse.

2. Quelle a été la génération de la terre suivant cette hypothèse.

3. Sa division en trois diverses régions, et la description de la première.

4. Description de la seconde.

5. Description de la troisième.

6. Que les parties du troisième élément qui sont en cette troisième région doivent être assez grandes.

7. Qu'elles peuvent être changées par l'action des deux autres élémens.

8. Qu'elles sont plus grandes que celles du second, mais non pas si solides ni tant agitées.

9. Comment elles se sont au commencement assemblées.

10. Qu'il est demeuré plusieurs intervalles autour d'elles, que les deux autres élémens ont remplis.

11. Que les parties du second élément étaient alors plus petites, proches de la terre, qu'un peu plus haut.

12. Que les espaces par où elles passaient entre les parties de la troisième région étaient plus étroites.

13. Que les plus grosses parties de cette troisième région n'étaient pas toujours les plus basses.

14. Qu'il s'est par après formé en elle divers corps.

15. Quelles sont les principales actions par lesquelles ces corps ont été produits. Et l'explication de la première.

16. Le premier effet de cette première action, qui est de rendre les corps transparens.

17. Comment les corps durs et solides peuvent être transparens.

Digitized by Google

18. Le second effet de la première action, qui est de purifier les liqueurs et les diviser en divers corps.

19. Le troisième effet, qui est d'arrondir les gouttes de ces liqueurs.

20. L'explication de la seconde action, en laquelle consiste la pesanteur.

21. Que chaque partie de la terre, étant considérée toute seule, est plutôt légère que pesante.

22. En quoi consiste la légèreté de la matière du ciel.

23. Que c'est la légèreté de cette matière du ciel qui rend les corps terrestres pesans.

24. De combien les corps sont plus pesans les uns que les autres.

25. Que leur pesanteur n'a pas toujours même rapport avec leur matière.

26. Pourquoi les corps pesans n'agissent point lorsqu'ils ne sont qu'entre leurs semblables.

27. Pourquoi c'est vers le centre de la terre qu'ils tendent.

28. De la troisième action, qui est la lumière; comment elle agite les parties de l'air.

29. Explication de la quatrième action, qui est la chaleur; et pourquoi elle demeure après la lumière qui l'a produite.

30. Comment elle pénètre dans les corps qui ne sont point transparens.

31. Pourquoi elle a coutume de dilater les corps où elle est, et pourquoi elle en condense aussi quelques-uns.

32. Comment la troisième région de la terre a commencé à se diviser en deux divers corps.

33. Qu'il y a trois divers genres de parties terrestres.

34. Comment il s'est formé un troisième corps entre les deux précédens.

35. Que ce corps ne s'est composé que d'un seul genre de parties.

36. Que toutes les parties de ce genre se sont réduites à deux espèces.

37. Comment le corps marqué C s'est divisé en plusieurs autres.

38. Comment il s'est formé un quatrième corps au-dessus du troisième.

39. Comment ce quatrième corps s'est accru, et le troisième s'est purifié.

40. Comment l'épaisseur de ce troisième corps s'est diminuée,

Digitized by Google

en sorte qu'il est demeuré de l'espace entre lui et le quatrième corps, lequel espace s'est rempli de la matière du premier.

41. Comment il s'est fait plusieurs fentes dans le quatrième corps.

42. Comment ce quatrième corps s'est rompu en plusieurs pièces.

43. Comment une partie du troisième est montée au-dessus du quatrième.

44. Comment ont été produites les montagnes, les plaines, les mers, etc.

45. Quelle est la nature de l'air.

46. Pourquoi il peut être facilement dilaté et condensé.

47. D'où vient qu'il a beaucoup de force à se dilater étant pressé en certaines machines.

48. De la nature de l'eau, et pourquoi elle se change aisément en air et en glace.

49. Du flux et reflux de la mer.

50. Pourquoi l'eau de la mer emploie douze heures et environ vingt-quatre minutes à monter et descendre en chaque marée.

51. Pourquoi les marées sont plus grandes lorsque la lune est pleine ou nouvelle qu'aux autres temps.

52. Pourquoi elles sont aussi plus grandes aux équinoxes qu'aux solstices.

53. Pourquoi l'eau et l'air coulent sans cesse des parties orientales de la terre vers les occidentales.

54. Pourquoi les pays qui ont la mer à l'orient sont ordinairement moins chauds que ceux qui l'ont au couchant.

55. Pourquoi il n'y a point de flux et reflux dans les lacs, et pourquoi vers les bords de la mer il ne se fait pas aux mêmes heures qu'au milieu.

56. Comment on peut rendre raison de toutes les différences particulières des flux et reflux.

57. De la nature de la terre intérieure qui est au-dessous des plus basses eaux.

58. De la nature de l'argent vif.

59. Des inégalités de la chaleur qui est entre cette terre intérieure.

60. Quel est l'effet de cette chaleur.

61. Comment s'engendrent les sucs aigres ou corrosifs qui entrent en la composition du vitriol, de l'alun et autres tels minéraux.

Digitized by Google

62. Comment s'engendre la matière huileuse qui entre en la composition du soufre, du bitume, etc.

63. Des principes de la chimie et de quelle façon les métaux viennent dans les mines.

64. De la nature de la terre extérieure et de l'origine des fontaines.

65. Pourquoi l'eau de la mer ne croît point de ce que les rivières y entrent.

66. Pourquoi l'eau de la plupart des fontaines est douce, et la mer demeure salée.

67. Pourquoi il y a aussi quelques fontaines dont l'eau est salée.

68. Pourquoi il y a des mines de sel en quelques montagnes.

69. Pourquoi, outre le sel commun, on en trouve aussi de quelques autres espèces.

70. Quelle différence il y a ici entre les vapeurs, les esprits et les exhalaisons.

71. Comment leur mélange compose diverses espèces de pierres, dont quelques-unes sont transparentes et les autres ne le sont pas.

72. Comment les métaux viennent dans les mines, et comment s'y fait le vermillon.

73. Pourquoi les métaux ne se trouvent qu'en certains endroits de la terre.

74. Pourquoi c'est principalement au pied des montagnes, du côté qui regarde le midi ou l'orient, qu'ils se trouvent.

75. Que toutes les mines sont en la terre extérieure, et qu'on ne saurait creuser jusques à l'intérieure.

76. Comment se composent le soufre, le bitume, l'huile minérale et l'argile.

77. Quelle est la cause des tremblemens de terre.

78. D'où vient qu'il y a des montagnes dont il sort quelquefois de grandes flammes.

79. D'où vient que les tremblemens de terre se font souvent à plusieurs secousses.

80. Quelle est la nature du feu.

81. Comment il peut être produit.

82. Comment il est conservé.

83. Pourquoi il doit avoir quelque corps à consumer afin de se pouvoir entretenir.

84. Comment on peut allumer du feu avec un fusil.

85. Comment on en allume aussi en frottant un bois sec.

Digitized by Google

86. Comment avec un miroir creux ou un verre convexe.

87. Comment la seule agitation d'un corps le peut embraser.

88. Comment le mélange de deux corps peut aussi faire qu'ils s'embrasent.

89. Comment s'allume le feu de la foudre, des éclairs et des étoiles qui traversent.

90. Comment s'allument les étoiles qui tombent, et quelle est la cause de tous les autres tels feux qui luisent et ne brûlent point.

91. Quelle est la lumière de l'eau de mer, des bois pourris, etc.

92. Quelle est la cause des feux qui brûlent ou échauffent et ne luisent point, comme lorsque le foin s'échauffe de soi-même.

93. Pourquoi lorsqu'on jette de l'eau sur de la chaux vive, et généralement lorsque deux corps de diverses natures sont mêlés ensemble, cela excite en eux de la chaleur.

94. Comment le feu est allumé dans les concavités de la terre.

95. De la façon que brûle un flambeau.

96. Ce que c'est qui conserve la flamme.

97. Pourquoi elle monte en pointe, et d'où vient la fumée.

98. Comment l'air et les autres corps nourrissent la flamme.

99. Que l'air revient circulairement vers le feu en la place de la fumée.

100. Comment les liqueurs éteignent le feu, et d'où vient qu'il y a des corps qui brûlent dans l'eau.

101. Quelles matières sont propres à le nourrir.

102. Pourquoi la flamme de l'eau-de-vie ne brûle point un linge mouillé de cette même eau.

103. D'où vient que l'eau-de-vie brûle facilement.

104. D'où vient que l'eau commune éteint le feu.

105. D'où vient qu'elle peut aussi quelquefois l'augmenter, et que tous les sels font le semblable.

106. Quels corps sont les plus propres à entretenir le feu.

107. Pourquoi il y a des corps qui s'enflamment et d'autres que le feu consume sans les enflammer.

108. Comment le feu se conserve dans le charbon.

109. De la poudre à canon qui se fait de soufre, de salpêtre et de charbon; et premièrement du soufre.

110. Du salpêtre.

111. Du mélange de ces deux ensemble.

112. Quel est le mouvement des parties du salpêtre.

Digitized by Google

113. Pourquoi la flamme de la poudre se dilate beaucoup, et pourquoi son action tend en haut.

114. Quelle est la nature du charbon.

115. Pourquoi on graine la poudre, et en quoi principalement consiste sa force.

116. Ce qu'on peut juger des lampes qu'on dit avoir conservé leur flamme durant plusieurs siècles.

117. Quels sont les autres effets du feu.

118. Quels sont les corps qu'il fait fondre et bouillir.

119. Quels sont ceux qu'il rend secs et durs.

120. Comment on tire diverses eaux par distillation.

121. Comment on tire aussi des sublimés et des huiles.

122. Qu'en augmentant ou diminuant la force du feu on change souvent son effet.

123. Comment on calcine plusieurs corps.

124. Comment se fait le verre.

125. Comment ses parties se joignent ensemble.

126. Pourquoi il est liquide et gluant lorsqu'il est embrasé.

127. Pourquoi il est fort dur étant froid.

128. Pourquoi il est aussi fort cassant.

129. Pourquoi il devient moins cassant lorsqu'on le laisse refroidir lentement.

130. Pourquoi il est transparent.

131. Comment on le teint de diverses couleurs.

132. Ce que c'est qu'être raide ou faire ressort, et pourquoi cette qualité se trouve aussi dans le verre.

133. Explication de la nature de l'aimant.

134. Qu'il n'y a point de pores dans l'air ni dans l'eau qui soient propres à recevoir les parties cannelées.

135. Qu'il n'y en a point aussi en aucun autre corps sur cette terre, excepté dans le fer.

136. Pourquoi il y a de tels pores dans le fer.

137. Comment peuvent être ces pores en chacune de ces parties.

138. Comment ils y sont disposés à recevoir les parties cannelées des deux côtés.

139. Quelle différence il y a entre l'aimant et le fer.

140. Comment on fait du fer ou de l'acier en fondant la mine.

141. Pourquoi l'acier est fort dur et raide et cassant.

142. Quelle différence il y a entre le simple fer et l'acier.

143. Quelle est la raison des diverses trempes qu'on donne à l'acier.

Digitized by Google

144. Quelle différence il y a entre les pores de l'aimant, de l'acier et du fer.

145. Le dénombrement de toutes les propriétés de l'aimant.

146. Comment les parties cannelées prennent leur cours au travers et autour de la terre.

147. Qu'elles passent plus difficilement par l'air et par le reste de la terre extérieure que par l'intérieure.

148. Qu'elles n'ont pas la même difficulté à passer par l'aimant.

149. Quels sont ses pôles.

150. Pourquoi ils se tournent vers les pôles de la terre.

151. Pourquoi ils se penchent aussi diversement vers son centre, à raison des divers lieux où ils sont.

152. Pourquoi deux pierres d'aimant se tournent l'une vers l'autre, ainsi que chacune se tourne vers la terre, laquelle est aussi un aimant.

153. Pourquoi deux aimans s'approchent l'un de l'autre, et quelle est la sphère de leur vertu.

154. Pourquoi aussi quelquefois ils se fuient.

155. Pourquoi, lorsqu'un aimant est divisé, les parties qui ont été jointes se fuient.

156. Comment il arrive que deux parties d'un aimant qui se touchent deviennent deux pôles de vertu contraire lorsqu'on le divise.

157. Comment la vertu qui est en chaque petite pièce d'un aimant est semblable à celle qui est dans le tout.

158. Comment cette vertu est communiquée au fer par l'aimant.

159. Comment elle est communiquée au fer diversement, à raison des diverses façons que l'aimant est tourné vers lui.

160. Pourquoi néanmoins un fer qui est plus long que large ni épais la reçoit toujours suivant la longueur.

161. Pourquoi l'aimant ne perd rien de sa vertu en la communiquant au fer.

162. Pourquoi elle se communique au fer fort promptement, et comment elle y est affermie par le temps.

163. Pourquoi l'acier la reçoit mieux que le simple fer.

164. Pourquoi il la reçoit plus grande d'un fort bon aimant que d'un moindre.

165. Comment la terre seule peut communiquer cette vertu au fer.

166. D'où vient que de fort petites pierres d'aimant paraissent souvent avoir plus de force que toute la terre.

Digitized by Google

167. Pourquoi les aiguilles aimantées ont toujours les pôles de leur vertu en leur extrémité.

168. Pourquoi les pôles de l'aimant ne se tournent pas toujours exactement vers les pôles de la terre.

169. Comment cette variation peut changer avec le temps en un même endroit de la terre.

170. Comment elle peut aussi être changée par la diverse situation de l'aimant.

171. Pourquoi l'aimant attire le fer.

172. Pourquoi il soutient plus de fer lorsqu'il est armé que lorsqu'il ne l'est pas.

173. Comment les deux pôles de l'aimant s'aident l'un l'autre à soutenir le fer.

174. Pourquoi une girouette de fer n'est point empêchée de tourner par l'aimant auquel elle est suspendue.

175. Comment deux aimans doivent être situés pour s'aider ou s'empêcher l'un l'autre à soutenir le fer.

176. Pourquoi un aimant bien fort ne peut attirer le fer qui pend à un aimant plus faible.

177. Pourquoi quelquefois au contraire le plus faible aimant attire le fer d'un autre plus fort.

178. Pourquoi en les pays septentrionaux le pôle austral de l'aimant peut tirer plus de fer que l'autre.

179. Comment s'arrangent les grains de la limure d'acier autour d'un aimant.

180. Comment une lame de fer jointe à l'un des pôles de l'aimant empêche sa vertu.

181. Que cette même vertu ne peut être empêchée par l'interposition d'aucun autre corps.

182. Que la situation de l'aimant, qui est contraire à celle qu'il prend naturellement quand rien ne l'empêche, lui ôte peu à peu sa vertu.

183. Que cette vertu peut aussi lui être ôtée par le feu et diminuée par la rouille.

184. Quelle est l'attraction de l'ambre, du jayet, de la cire, du verre, etc.

185. Quelle est la cause de cette attraction dans le verre.

186. Que la même cause semble aussi avoir lieu en toutes les autres attractions.

187. Qu'à l'exemple des choses qui ont été expliquées on peut rendre raison de tous les plus admirables effets qui sont sur la terre.

Digitized by Google

188. Quelles choses doivent encore être expliquées, afin que ce traité soit complet.

189. Ce que c'est que le sens, et en quelle façon nous sentons.

190. Combien il y a de divers sens, et quels sont les intérieurs, c'est-à-dire les appétits naturels et les passions.

191. Des sens extérieurs; et en premier lieu de l'attouchement.

192. Du goût.

193. De l'odorat.

194. De l'ouïe.

195. De la vue,

196. Comment on prouve que l'ame ne sent qu'en tant qu'elle est dans le cerveau.

197. Comment on prouve qu'elle est de telle nature que le seul mouvement de quelque corps suffit pour lui donner toute sorte de sentiment.

198. Qu'il n'y a rien dans les corps qui puisse exciter en nous quelque sentiment, excepté le mouvement, la figure ou situation et grandeur de leurs parties.

199. Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité.

200. Que ce traité ne contient aussi aucuns principes qui n'aient été reçus de tout temps de tout le monde; en sorte que cette philosophie n'est pas nouvelle, mais la plus ancienne et la plus commune qui puisse être.

201. Qu'il est certain que les corps sensibles sont composés de parties insensibles.

202. Que ces principes ne s'accordent pas mieux avec ceux de Démocrite qu'avec ceux d'Aristote ou des autres.

203. Comment on peut parvenir à la connaissance des figures, grandeurs et mouvemens des corps insensibles.

204. Que touchant les choses que nos sens n'aperçoivent point, il suffit d'expliquer comme elles peuvent être : et que c'est tout ce qu'Aristote a tâché de faire.

205. Que néanmoins on a une certitude morale que toutes les choses de ce monde sont telles qu'il a été ici démontré qu'elles peuvent être.

206. Et même qu'on en a une certitude plus que morale.

207. Mais que je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Église.

FIN DE LA TABLE.



Digitized by Google

Digitized by Google

# LES PRINCIPES

# DE LA PHILOSOPHIE.

## PREMIÈRE PARTIE.

### DES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.

1. Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut.

Comme nous avons été enfans avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugemens ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude [1].

2. Qu'il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter.

Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles où nous pourrons imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent mani-

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, n° 1, et première Méditation, n° 1.



Digitized by Google

festement être vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître.

### 3. Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions.

Cependant il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité. Car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous pussions nous délivrer de tous nos doutes; et lorsqu'il s'en rencontre plusieurs de telles sur un même sujet, encore que nous n'apercevions peut-être pas davantage de vraisemblance aux unes qu'aux autres, si l'action ne souffre aucun délai, la raison veut que nous en choisissions une, et qu'après l'avoir choisie nous la suivions constamment, de même que si nous l'avions jugée très certaine [1].

### 4. Pourquoi on peut douter de la vérité des choses sensibles.

Mais, d'autant que nous n'avons point maintenant d'autre dessein que de vaquer à la recherche de la vérité, nous douterons en premier lieu si de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde, tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous

[1] Voyez Discours de la Méthode, troisième partie, n° 1; Réponses aux quatrièmes Objections, n°s 65-68; Remarques sur la septième Objection, n° 4, et Abrégé des six Méditations, n° 8.

Digitized by Google

trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois, comme aussi à cause que nous songeons presque toujours en dormant, et que pour lors il nous semble que nous sentons vivement et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, et que lorsqu'on est ainsi résolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où l'on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres [1].

5. Pourquoi on peut aussi douter des démonstrations de mathématiques.

Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très certaines, même des démonstrations de mathématiques et de leurs principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, à cause qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières; mais principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même dans les choses que nous pensons le mieux connaître : car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a été déjà remarqué, pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours? Et si nous voulons feindre qu'un Dieu tout-puissant n'est point l'auteur de notre être, et que nous subsistons par nous-mêmes ou par quelque autre moyen; de ce que nous supposerons cet auteur moins puissant, nous aurons toujours d'autant plus de sujet de croire que nous ne sommes pas si parfaits que nous ne puissions être continuellement abusés [2].

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, n° 1, et première Méditation, n°s 2, 4

[2] Voyez première Méditation, n°s 5-10.

Digitized by Google

6. Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés.

Mais quand celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés [1].

7. Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.

Pendant que nous rejetons ainsi tout ce dont nous pouvons douter le moins du monde, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps, mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion: *Je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre [2].

8. Qu'on connaît aussi ensuite la distinction qui est entre l'ame et le corps.

Il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'ame, et qu'elle est une substance entièrement distincte

[1] Voyez quatrième Méditation, nos 7-14.

[2] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, n° 1, et seconde Méditation, nos 1-3.

Digitized by Google

du corps : car, examinant ce que nous sommes, nous qui sommes persuadés maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre semblable chose que l'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons ; et par conséquent que la notion que nous avons de notre ame ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait aucun corps au monde, et que nous savons certainement que nous pensons [1].

### 9. Ce que c'est que penser.

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non-seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis : si j'entends parler de l'action qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n'est pas tellement infaillible que je n'aie quelque sujet d'en douter, à cause qu'il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n'ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place ; car cela m'arrive quelquefois en dormant, et le même pourrait peut-être m'arriver encore que je n'eusse point de corps : au lieu que si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, n° 2, et seconde Méditation, n°s 4-7.

Digitized by Google

l'ame, qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit [1].

10. Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'école, et qu'elles ne s'acquièrent point par l'étude, mais naissent avec nous.

Je n'explique pas ici plusieurs autres termes dont je me suis déjà servi et dont je fais état de me servir ci-après; car je ne pense pas que, parmi ceux qui liront mes écrits, il s'en rencontre de si stupides qu'ils ne puissent entendre d'eux-mêmes ce que ces termes signifient. Outre que j'ai remarqué que les philosophes, en tâchant d'expliquer par les règles de leur logique des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir; et lorsque j'ai dit que cette proposition : *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'on en dût faire ici aucun dénombrement.

11. Comment nous pouvons plus clairement connaître notre ame que notre corps.

Or, afin de savoir comment la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est incomparablement plus évidente, et telle qu'encore qu'il ne fût point nous aurions raison de conclure qu'elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est, nous remarquerons qu'il est manifeste, par une lu-

[1] Voyez seconde Méditation, n° 3; cinquièmes Objections, n° 5, et Réponses aux cinquièmes Objections, n° 5.

Digitized by Google

mière qui est naturellement en nos ames, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui appartiennent, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent. Cette même lumière nous montre aussi que nous connaissons d'autant mieux une chose ou substance, que nous remarquons en elle davantage de propriétés : or il est certain que nous en remarquons beaucoup plus en notre pensée qu'en aucune autre chose que ce puisse être; d'autant qu'il n'y a rien qui nous fasse connaître quoi que ce soit, qui ne nous fasse encore plus certainement connaître notre pensée. Par exemple, si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la vois : de cela même, par une raison encore plus forte, je dois être persuadé que ma pensée est ou existe, à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre encore qu'il n'y ait peut-être aucune terre au monde; et qu'il n'est pas possible que moi, c'est-à-dire mon ame, ne soit rien pendant qu'elle a cette pensée : nous pouvons conclure le même de toutes les autres choses qui nous viennent en la pensée, à savoir que nous, qui les pensons, existons, encore qu'elles soient peut-être fausses ou qu'elles n'aient aucune existence [1].

12. D'où vient que tout le monde ne la connaît pas en cette façon.

Ceux qui n'ont pas philosophé par ordre ont eu d'autres opinions sur ce sujet, parce qu'ils n'ont jamais distingué assez soigneusement leur ame, ou ce qui pense, d'avec le corps, ou ce qui est étendu en longueur, largeur et profondeur. Car encore qu'ils ne fissent point difficulté de croire qu'ils étaient dans le monde, et qu'ils en eussent une assurance plus grande que d'aucune autre chose, néanmoins, comme ils n'ont pas pris garde que pour

[1] Voyez seconde Méditation, nos 12, 13.

Digitized by Google

eux, lorsqu'il était question d'une certitude métaphysique, ils devaient entendre seulement leur pensée, et qu'au contraire ils ont mieux aimé croire que c'était leur corps qu'ils voyaient de leurs yeux, qu'ils touchaient de leurs mains, et auquel ils attribuaient mal-à-propos la faculté de sentir, ils n'ont pas connu distinctement la nature de leur ame.

**13. En quel sens on peut dire que si on ignore Dieu on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose.**

Mais lorsque la pensée, qui se connaît soi-même en cette façon, nonobstant qu'elle persiste encore à douter des autres choses, use de circonspection pour tâcher d'étendre sa connaissance plus avant, elle trouve en soi premièrement les idées de plusieurs choses; et pendant qu'elle les contemple simplement, et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit semblable à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre. Elle rencontre aussi quelques notions communes dont elle compose des démonstrations qui la persuadent si absolument qu'elle ne saurait douter de leur vérité pendant qu'elle s'y applique. Par exemple, elle a en soi les idées des nombres et des figures; elle a aussi entre ses communes notions, que, si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux, et beaucoup d'autres aussi évidentes que celle-ci, par lesquelles il est aisé de démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, etc. Or tant qu'elle aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très assurée de leur vérité; mais, comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention, lorsqu'il arrive qu'elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée, et que cependant elle pense que l'Auteur de son être aurait pu la créer de telle

Digitized by Google

nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, et qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée [1].

**14. Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.**

Lorsque par après elle fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un Être tout connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet Être tout parfait, est ou existe : car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet; au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement une existence possible, comme dans les autres, mais une existence absolument nécessaire et éternelle. Et comme, de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits, elle se persuade absolument que le triangle a les trois angles égaux à deux droits; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un Être tout parfait, elle doit conclure que cet Être tout parfait est ou existe [2].

**15. Que la nécessité d'être n'est pas ainsi comprise en la notion que nous avons des autres choses, mais seulement le pouvoir d'être.**

Elle pourra s'assurer encore mieux de la vérité de cette conclusion, si elle prend garde qu'elle n'a point en soi

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, nos 7, 8, et cinquième Méditation, nos 6-8.

[2] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, no 5, et cinquième Méditation, nos 3-5.

Digitized by Google

l'idée ou la notion d'aucune autre chose où elle puisse reconnaître une existence qui soit ainsi absolument nécessaire; car de cela seul elle saura que l'idée d'un Être tout parfait n'est point en elle par une fiction, comme celle qui représente une chimère, mais qu'au contraire elle y est empreinte par une nature immuable et vraie et qui doit nécessairement exister, parce qu'elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire.

**16. Que les préjugés empêchent que plusieurs ne connaissent clairement cette nécessité d'être qui est en Dieu.**

Notre ame ou notre pensée n'aurait pas de peine à se persuader cette vérité, si elle était libre de ses préjugés: mais, d'autant que nous sommes accoutumés à distinguer en toutes les autres choses l'essence de l'existence, et que nous pouvons feindre à plaisir plusieurs idées de choses qui peut-être n'ont jamais été et qui ne seront peut-être jamais; lorsque nous n'élevons pas comme il faut notre esprit à la contemplation de cet Etre tout parfait, il se peut faire que nous doutions si l'idée que nous avons de lui n'est pas l'une de celles que nous feignons quand bon nous semble, ou qui sont possibles encore que l'existence ne soit pas nécessairement comprise en leur nature.

**17. Que d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit aussi être plus parfaite.**

De plus, lorsque nous faisons réflexion sur les diverses idées qui sont en nous, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence entre elles en tant que nous les considérons simplement comme les dépendances de notre ame ou de notre pensée, mais qu'il y en a beaucoup en tant que l'une représente une chose, et l'autre une autre; et même que leur cause doit être d'autant plus parfaite que ce qu'elles représentent de leur objet a plus de perfection. Car tout ainsi que, lorsqu'on nous dit que quel-

Digitized by Google

qu'un a l'idée d'une machine où il y a beaucoup d'artifice, nous avons raison de nous enquérir comment il a pu avoir cette idée, à savoir s'il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, ou s'il a appris la science des mécaniques, ou s'il est avantagé d'une telle vivacité d'esprit que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs, à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme, ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte ou d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représenté...

**18. Qu'on peut derechef démontrer par cela qu'il y a un Dieu.**

De même, parce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu, ou d'un Être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un Être très parfait, c'est-à-dire d'un Dieu, qui est véritablement ou qui existe, parce qu'il est non-seulement manifeste par la lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait, mais aussi parce que nous voyons par le moyen de cette même lumière qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées: mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu, ou du moins

Digitized by Google

qu'elles ont été autrefois en cette chose, et il suit de ce qu'elles étaient infinies qu'elles y sont encore [1].

**19. Qu'encore que nous ne comprenions pas tout ce qui est en Dieu il n'y a rien toutefois que nous connaissions si clairement comme ses perfections.**

Je ne vois point en cela de difficulté pour ceux qui ont accoutumé leur esprit à la contemplation de la Divinité, et qui ont pris garde à ses perfections infinies ; car encore que nous ne les comprenions pas, parce que la nature de l'infini est telle que des pensées finies ne le sauraient comprendre, nous les concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles, à cause qu'étant plus simples et n'étant point limitées ce que nous en concevons est beaucoup moins confus. Aussi il n'y a point de spéculation qui puisse plus aider à perfectionner notre entendement et qui soit plus importante que celle-ci, d'autant que la considération d'un objet qui n'a point de bornes en ses perfections nous comble de satisfaction et d'assurance.

**20. Que nous ne sommes pas la cause de nous-même, mais que c'est Dieu, et que par conséquent il y a un Dieu.**

Mais tout le monde n'y prend pas garde comme il faut; et parce que nous savons assez, lorsque nous avons une idée de quelque machine où il y a beaucoup d'artifice, la façon dont nous l'avons eue, et que nous ne saurions nous souvenir de même quand l'idée que nous avons d'un Dieu nous a été communiquée de Dieu, à cause qu'elle a toujours été en nous, il faut que nous fassions encore cette revue, et que nous recherchions quel est donc l'auteur de notre ame ou de notre pensée qui a en soi l'idée des perfections infinies qui sont en Dieu : parce qu'il est évident que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est point donné l'être, à cause que par même moyen

[1] Voyez troisième Méditation, nos 7-19.

Digitized by Google

il se serait donné toutes les perfections dont il aurait eu connaissance; et par conséquent qu'il ne saurait subsister par aucun autre que par celui qui possède en effet toutes ces perfections, c'est-à-dire qui est Dieu [1].

**21. Que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est.**

Je ne crois pas que l'on puisse douter de la vérité de cette démonstration, pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de notre vie: car, étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble; de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve: et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment, et que celui qui a tant de puissance qu'il nous fait subsister hors de lui et qui nous conserve doit se conserver soi-même, ou plutôt n'a besoin d'être conservé par qui que ce soit, et enfin qu'il est Dieu.

**22. Qu'en connaissant qu'il y a un Dieu, en la façon ici expliquée, on connaît aussi tous ses attributs, autant qu'ils peuvent être connus par la seule lumière naturelle.**

Nous recevons encore cet avantage, en prouvant de cette sorte l'existence de Dieu, que nous connaissons par même moyen ce qu'il est, autant que le permet la faiblesse de notre nature; car, faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu'il est éternel, tout connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque per-

[1] Voyez troisième Méditation, nos 20-24.

Digitized by Google

fection infinie ou bien qui n'est bornée d'aucune imperfection [1].

23. Que Dieu n'est point corporel, et ne connaît point par l'aide des sens comme nous, et n'est point auteur du péché.

Car il y a des choses dans le monde qui sont limitées, et en quelque façon imparfaites, encore que nous remarquions en elles quelques perfections; mais nous concevons aisément qu'il n'est pas possible qu'aucunes de celles-là soient en Dieu : ainsi, parce que l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps. Et bien que ce soit un avantage aux hommes d'avoir des sens, néanmoins, à cause que les sentimens se font en nous par des impressions qui viennent d'ailleurs, et que cela témoigne de la dépendance, nous concluons aussi que Dieu n'en a point; mais qu'il entend et veut, non pas encore comme nous par des opérations aucunement différentes, mais que toujours par une même et très simple action il entend, veut et fait tout, c'est-à-dire toutes les choses qui sont en effet. Car il ne veut point la malice du péché, parce qu'elle n'est rien.

24. Qu'après avoir connu que Dieu est, pour passer à la connaissance des créatures, il se faut souvenir que notre entendement est fini, et la puissance de Dieu infinie.

Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos ames, que

[1] Voyez troisième Méditation, nos 20-24.

Digitized by Google

nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes. Mais, afin que nous puissions l'entreprendre avec plus de sûreté, toutes les fois que nous voudrons examiner la nature de quelque chose nous nous souviendrons que Dieu, qui en est l'auteur, est infini, et que nous sommes entièrement finis.

25. Et qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit.

Tellement que s'il nous fait la grace de nous révéler, ou bien à quelques autres, des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement. Car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit.

26. Qu'il ne faut point tâcher de comprendre l'infini, mais seulement penser que tout ce en quoi nous ne trouvons aucunes bornes est indéfini.

Ainsi nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini; d'autant qu'il serait ridicule que nous, qui sommes finis, entreprissions d'en déterminer quelque chose, et par ce moyen le supposer fini en tâchant de le comprendre; c'est pourquoi nous ne nous soucierons pas de répondre à ceux qui demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini est pair ou non pair, et autres choses semblables, à cause qu'il n'y a que ceux qui s'imaginent que leur esprit est infini qui semblent devoir examiner telles difficultés. Et, pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies. Ainsi, parce que nous ne saurions ima-



Digitized by Google

giner une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste [1].

27. Quelle différence il y a entre *indéfini* et *infini*.

Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini; tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très assurés qu'il n'y en peut avoir. Pour ce qui est des autres choses, nous savons qu'elles ne sont pas ainsi absolument parfaites, parce qu'encore que nous y remarquions quelquefois des propriétés qui nous semblent n'avoir point de limites nous ne laissons pas de connaître que cela procède du défaut de notre entendement, et non point de leur nature.

28. Qu'il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite.

Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales [2]; car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils : mais, le considérant comme l'auteur de toutes choses, nous tâcherons seulement de trouver,

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections, n° 33.
[2] Voyez quatrième Méditation, n°s 4, 5.

Digitized by Google

par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous, comment celles que nous apercevons par l'entremise de nos sens ont pu être produites; et nous serons assurés, par ceux de ses attributs dont il a voulu que nous ayons quelque connaissance, que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature de ces choses a la perfection d'être vrai.

29. Que Dieu n'est point la cause de nos erreurs.

Et le premier de ses attributs qui semble devoir être ici considéré, consiste en ce qu'il est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets, et que nous expérimentons en nous-mêmes; car encore que l'adresse à pouvoir tromper semble être une marque de subtilité d'esprit entre les hommes, néanmoins jamais la volonté de tromper ne procède que de malice ou de crainte et de faiblesse, et par conséquent ne peut être attribuée à Dieu.

30. Et que par conséquent tout cela est vrai que nous connaissons clairement être vrai, ce qui nous délivre des doutes ci-dessus proposés.

D'où il suit que la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle en aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle en connaît clairement et distinctement; parce que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien. Et cette considération seule nous doit délivrer de ce doute hyperbolique où nous avons été pendant que nous ne savions pas encore si celui qui nous a créés avait pris plaisir à nous faire tels, que nous fussions trompés en toutes les choses qui nous semblent très claires. Elle nous doit servir



Digitized by Google

aussi contre toutes les autres raisons que nous avions de douter, et que j'ai alléguées ci-dessus; même les vérités de mathématiques ne nous seront plus suspectes, à cause qu'elles sont très évidentes; et si nous apercevons quelque chose par nos sens, soit en veillant, soit en dormant, pourvu que nous séparions ce qu'il y aura de clair et de distinct en la notion que nous aurons de cette chose de ce qui sera obscur et confus, nous pourrons facilement nous assurer de ce qui sera vrai. Je ne m'étends pas ici davantage sur ce sujet parce que j'en ai amplement traité dans les Méditations de ma métaphysique, et ce qui suivra tantôt servira encore à l'expliquer mieux.

**31. Que nos erreurs au regard de Dieu ne sont que des négations, mais au regard de nous sont des privations ou des défauts.**

Mais parce qu'il arrive que nous nous méprenons souvent, quoique Dieu ne soit pas trompeur; si nous désirons rechercher la cause de nos erreurs, et en découvrir la source, afin de les corriger, il faut que nous prenions garde qu'elles ne dépendent pas tant de notre entendement comme de notre volonté, et qu'elles ne sont pas des choses ou des substances qui aient besoin du concours actuel de Dieu pour être produites: en sorte qu'elles ne sont à son égard que des négations, c'est-à-dire qu'il ne nous a pas donné tout ce qu'il pouvait nous donner, et que nous voyons par même moyen qu'il n'était point tenu de nous donner; au lieu qu'à notre égard elles sont des défauts et des imperfections [1].

**32. Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté.**

Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre

[1] Voyez quatrième Méditation, nos 16, 17.

Digitized by Google

à se déterminer par la volonté. Ainsi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir.

33. Que nous ne nous trompons que lorsque nous jugeons de quelque chose qui ne nous est pas assez connue.

Lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes pas en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon; et quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous connaissons clairement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne saurions non plus faillir; mais ce qui fait que nous nous trompons ordinairement est que nous jugeons bien souvent encore que nous n'ayons pas une connaissance bien exacte de ce dont nous jugeons.

34. Que la volonté aussi bien que l'entendement est requise pour juger.

J'avoue que nous ne saurions juger de rien si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon; mais comme la volonté est absolument nécessaire afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu, et qu'il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel que nous ayons une connaissance entière et parfaite, de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse.

35. Qu'elle a plus d'étendue que lui, et que de là viennent nos erreurs.

De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui; et sa connaissance est toujours

Digitized by Google

fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre ; ce qui est cause que nous la portons ordinairement au-delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement : et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre.

**36. Lesquelles ne peuvent être imputées à Dieu.**

Or quoique Dieu ne nous ait pas donné un entendement tout connaissant, nous ne devons pas croire pour cela qu'il soit l'auteur de nos erreurs, parce que tout entendement créé est fini, et qu'il est de la nature de l'entendement fini de n'être pas tout connaissant.

**37. Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.**

Au contraire, la volonté étant de sa nature très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange lorsque nous les conduisons bien : car tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice; de même on doit nous attribuer quelque chose de plus de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté,

Digitized by Google

que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger.

38. Que nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature; et que les fautes des sujets peuvent souvent être attribuées aux autres maîtres, mais non point à Dieu.

Il est bien vrai que toutes les fois que nous faillons il y a du défaut en notre façon d'agir ou en l'usage de notre liberté; mais il n'y a point pour cela de défaut en notre nature, à cause qu'elle est toujours la même quoique nos jugemens soient vrais ou faux. Et quand Dieu aurait pu nous donner une connaissance si grande que nous n'eussions jamais été sujets à faillir, nous n'avons aucun droit pour cela de nous plaindre de lui; car encore que parmi nous celui qui a pu empêcher un mal et ne l'a pas empêché en soit blâmé et jugé comme coupable, il n'en est pas de même à l'égard de Dieu, d'autant que le pouvoir que les hommes ont les uns sur les autres est institué afin qu'ils empêchent de mal faire ceux qui leur sont inférieurs, et que la toute-puissance que Dieu a sur l'univers est très absolue et très libre. C'est pourquoi nous devons le remercier des biens qu'il nous a faits, et non point nous plaindre de ce qu'il ne nous a pas avantagés de ceux que nous connaissons qui nous manquent et qu'il aurait peut-être pu nous départir.

39. Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.

Au reste il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire; car au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous

Digitized by Google

tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien. Or ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître.

**40. Que nous savons aussi très certainement que Dieu a préordonné toutes choses.**

Mais à cause que ce que nous avons depuis connu de Dieu nous assure que sa puissance est si grande que nous ferions un crime de penser que nous eussions jamais été capables de faire aucune chose qu'il ne l'eût auparavant ordonnée, nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très grandes si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances, et si nous tâchions de comprendre, c'est-à-dire d'embrasser et comme limiter avec notre entendement, toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle.

**41. Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine.**

Au lieu que nous n'aurons point du tout de peine à nous en délivrer si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non-seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie. Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu, mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées; et que d'autre côté nous

Digitized by Google

sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement : de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire. Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature.

**42. Comment encore que nous ne voulions jamais faillir, c'est néanmoins par notre volonté que nous faillons.**

Mais, parce que nous savons que l'erreur dépend de notre volonté, et que personne n'a la volonté de se tromper, on s'étonnera peut-être qu'il y ait de l'erreur en nos jugemens. Mais il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelquefois. Car encore qu'il n'y ait personne qui veuille expressément se méprendre, il ne s'en trouve presque pas un qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il ne connaît pas distinctement ; et même il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent, à cause qu'il les incite à précipiter leurs jugemens, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance.

**43. Que nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement.**

Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement ; parce que Dieu n'étant point trompeur, la faculté de connaître

Digitized by Google

qu'il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l'étendons point au-delà de ce que nous connaissons. Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte.

44. Que nous ne saurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que notre jugement puisse être vrai, et que c'est souvent notre mémoire qui nous trompe.

Il est aussi très certain que toutes les fois que nous approuvons quelque raison dont nous n'avons pas une connaissance bien exacte, ou que nous nous trompons, ou si nous trouvons la vérité, comme ce n'est que par hasard, que nous ne saurions être assurés de l'avoir rencontrée, et ne saurions savoir certainement que nous ne nous trompons point. J'avoue qu'il arrive rarement que nous jugions d'une chose en même temps que nous remarquons que nous ne la connaissons pas assez distinctement; à cause que la raison naturellement nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien que de ce que nous connaissons distinctement avant que de juger. Mais nous nous trompons souvent parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et que tout aussitôt qu'il nous en souvient nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avions suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte.

45. Ce que c'est qu'une perception claire et distincte.

Il y a même des personnes qui en toute leur vie n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger; car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non-seulement claire, mais aussi dis-

Digitized by Google

tincte : j'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif, de même que nous disons voir clairement les objets lorsqu'étant présens à nos yeux ils agissent assez fort sur eux et qu'ils sont disposés à les regarder ; et distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut.

**46. Qu'elle peut être claire sans être distincte, mais non au contraire.**

Par exemple lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée, qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur qui est en sa pensée, encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui. Ainsi la connaissance peut quelquefois être claire sans être distincte, mais elle ne peut jamais être distincte qu'elle ne soit claire par même moyen.

**47. Que pour ôter les préjugés de notre enfance il faut considérer ce qu'il y a de clair en chacune de nos premières notions.**

Or, pendant nos premières années, notre ame ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement ; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient, et d'en juger témérairement, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, encore qu'il soit très certain que nous ne saurions autrement les bien examiner. Mais afin que nous puissions maintenant nous en délivrer sans beaucoup de peine, je

Digitized by Google

ferai ici un dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées, et séparerai ce qu'il y a de clair en chacune d'elles, et ce qu'il y a d'obscur ou en quoi nous pouvons faillir.

**48. Que tout ce dont nous avons quelque notion est considéré comme une chose ou comme une vérité : et le dénombrement des choses.**

Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence ; et l'autre, toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. Touchant les choses, nous avons premièrement certaines notions générales qui se peuvent rapporter à toutes, à savoir celles que nous avons de la substance, de la durée, de l'ordre et du nombre, et peut-être aussi quelques autres : puis nous en avons aussi de plus particulières, qui servent à les distinguer. Et la principale distinction que je remarque entre toutes les choses créées est que les unes sont intellectuelles, c'est-à-dire sont des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances ; et les autres sont corporelles, c'est-à-dire sont des corps, ou bien des propriétés qui appartiennent au corps. Ainsi l'entendement, la volonté, et toutes les façons de connaître et de vouloir, appartiennent à la substance qui pense ; la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisées, et telles autres propriétés, se rapportent au corps. Il y a encore outre cela certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes qui ne doivent point être attribuées à l'ame seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux, ainsi que j'expliquerai ci-après : tels sont les appétits de boire et de manger, etc., comme aussi les émotions ou les passions de l'ame qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'a-

Digitized by Google

mour, etc.; tels sont, enfin, tous les sentimens, comme la douleur, le chatouillement, la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement.

**49. Que les vérités ne peuvent ainsi être dénombrées, et qu'il n'en est pas besoin.**

Jusques ici j'ai dénombré tout ce que nous connaissons comme des choses, il reste à parler de ce que nous connaissons comme des vérités. Par exemple lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siége en notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou une maxime : tout de même quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense, et quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités, et non pas des choses qui soient hors de notre pensée, et il y en a un si grand nombre de telles qu'il serait malaisé de les dénombrer; mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer de les savoir lorsque l'occasion se présente de penser à elles, et que nous n'avons point de préjugés qui nous aveuglent.

**50. Que toutes ces vérités peuvent être clairement aperçues ; mais non pas de tous, à cause des préjugés.**

Pour ce qui est des vérités qu'on nomme des notions communes, il est certain qu'elles peuvent être connues de plusieurs très clairement et très distinctement, car autrement elles ne mériteraient pas d'avoir ce nom ; mais il est vrai aussi qu'il y en a qui le méritent au regard de

Digitized by Google

quelques personnes, et qui ne le méritent point au regard des autres à cause qu'elles ne leur sont pas assez évidentes : non pas que je croie que la faculté de connaître qui est en quelques hommes s'étende plus loin que celle qui est communément en tous ; mais c'est plutôt qu'il y a des personnes qui ont imprimé de longue main des opinions en leur créance, qui étant contraires à quelques-unes de ces vérités empêchent qu'ils ne les puissent apercevoir, bien qu'elles soient fort manifestes à ceux qui ne sont point ainsi préoccupés.

51. Ce que c'est que la substance ; et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens.

Pour ce qui est des choses que nous considérons comme ayant quelque existence, il est besoin que nous les examinions ici l'une après l'autre, afin de distinguer ce qui est obscur d'avec ce qui est évident en la notion que nous avons de chacune. Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : *N'avoir besoin que de soi-même ;* car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'école de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles ; mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances.

Digitized by Google

52. Qu'il peut être attribué à l'ame et au corps en même sens, et comment on connaît la substance.

Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles; car pour entendre que ce sont des substances il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée, il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe.

53. Que chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'ame est la pensée, comme l'extension est celui du corps.

Mais encore que tout attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. A savoir: l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que

Digitized by Google

des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste.

**54. Comment nous pouvons avoir des pensées distinctes de la substance qui pense, de celle qui est corporelle, et de Dieu.**

Nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance créée qui pense, et l'autre d'une substance étendue, pourvu que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue. Nous pouvons avoir aussi une idée claire et distincte d'une substance incréée qui pense et qui est indépendante, c'est-à-dire d'un Dieu, pourvu que nous ne pensions pas que cette idée nous représente tout ce qui est en lui, et que nous n'y mêlions rien par une fiction de notre entendement; mais que nous prenions garde seulement à ce qui est compris véritablement en la notion distincte que nous avons de lui et que nous savons appartenir à la nature d'un Être tout parfait. Car il n'y a personne qui puisse nier qu'une telle idée de Dieu soit en nous, s'il ne veut croire sans raison que l'entendement humain ne saurait avoir aucune connaissance de la Divinité.

**55. Comment nous en pouvons aussi avoir de la durée, de l'ordre et du nombre.**

Nous concevons aussi très distinctement ce que c'est que la durée, l'ordre et le nombre, si, au lieu de mêler dans l'idée que nous en avons ce qui appartient propre-

Digitized by Google

ment à l'idée de la substance, nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être; et que pareillement l'ordre et le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées et nombrées, mais que ce sont seulement des façons sous lesquelles nous considérons diversement ces choses.

56. Ce que c'est que qualité et attribut, et façon ou mode.

Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualités les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée; enfin, lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs. Et parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs; et même dans les choses créées ce qui se trouve en elles toujours de même sorte, comme l'existence et la durée en la chose qui existe et qui dure, je le nomme attribut, et non pas mode ou qualité.

57. Qu'il y a des attributs qui appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués, et d'autres qui dépendent de notre pensée.

De ces qualités ou attributs il y en a quelques-uns qui sont dans les choses mêmes, et d'autres qui ne sont qu'en notre pensée; ainsi, par exemple, le temps, que nous distinguons de la durée prise en général, et que nous disons être la mesure du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée, car nous



Digitized by Google

ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point : comme il est évident de ce que si deux corps sont mus pendant une heure, l'un vite et l'autre lentement, nous ne comptons pas plus de temps en l'un qu'en l'autre, encore que nous supposions plus de mouvement en l'un de ces deux corps. Mais afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvemens réguliers qui sont les jours et les années, et la nommons temps, après l'avoir ainsi comparée; bien qu'en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses, qu'une façon de penser.

58. Que les nombres et les universaux dépendent de notre pensée.

De même le nombre que nous considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'universaux...

59. Quels sont les universaux.

Qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Et lorsque nous comprenons sous un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom est aussi universel. Par exemple quand nous voyons deux pierres, et que, sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux. Si voyant ensuite deux oiseaux ou deux arbres nous remarquons (sans penser aussi à ce qui est de leur nature) qu'il y en a deux, nous reprenons par ce même moyen la même idée que nous avions auparavant formée,

Digitized by Google

et la rendons universelle, et le nombre aussi que nous nommons d'un nom universel le nombre de deux. De même, lorsque nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée que nous nommons l'idée du triangle, et nous nous en servons ensuite à nous représenter généralement toutes les figures qui n'ont que trois côtés. Mais quand nous remarquons plus particulièrement que, des figures de trois côtés, les unes ont un angle droit et que les autres n'en ont point, nous formons en nous une idée universelle du triangle rectangle, qui, étant rapportée à la précédente qui est générale et plus universelle, peut être nommée espèce; et l'angle droit, la différence universelle par où les triangles rectangles diffèrent de tous les autres; de plus, si nous remarquons que le carré du côté qui soutient l'angle droit est égal aux carrés des deux autres côtés, et que cette propriété convient seulement à cette espèce de triangles, nous la pourrons nommer propriété universelle des triangles rectangles. Enfin si nous supposons que de ces triangles les uns se meuvent et que les autres ne se meuvent point, nous prendrons cela pour un accident universel en ces triangles; et c'est ainsi qu'on compte ordinairement cinq universaux, à savoir le genre, l'espèce, la différence, le propre, et l'accident.

### 60. Des distinctions, et premièrement de celle qui est réelle.

Pour ce qui est du nombre que nous remarquons dans les choses mêmes, il vient de la distinction qui est entre elles : or il y a des distinctions de trois sortes, à savoir, une qui est réelle, une autre modale, et une autre qu'on appelle distinction de raison, et qui se fait par la pensée [1]. La réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances. Car nous pouvons conclure que deux substances

[1] Voyez Réponses aux quatrièmes Objections, nos 4-8.



Digitized by Google

sont réellement distinctes l'une de l'autre de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre; parce que, suivant ce que nous connaissons de Dieu, nous sommes assurés qu'il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte. C'est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l'idée, par exemple, d'une substance étendue ou corporelle, bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde, néanmoins, parce que nous en avons l'idée, nous pouvons conclure qu'elle peut être; et qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer par la pensée doit être distincte réellement de ses autres parties. De même parce qu'un chacun de nous aperçoit en soi qu'il pense, et qu'il peut en pensant exclure de soi ou de son ame toute autre substance ou qui pense ou qui est étendue, nous pouvons conclure aussi qu'un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense, et de toute substance corporelle. Et quand Dieu même joindrait si étroitement un corps à une ame qu'il fût impossible de les unir davantage, et ferait un composé de ces deux substances ainsi unies, nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union; parce que quelque liaison que Dieu ait mise entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance qu'il avait de les séparer, ou bien de les conserver l'une sans l'autre, et que les choses que Dieu peut séparer ou conserver séparément les unes des autres sont réellement distinctes.

### 61. De la distinction modale.

Il y a deux sortes de distinction modale, à savoir, l'une entre le mode que nous avons appelé façon et la substance dont il dépend et qu'il diversifie; et l'autre entre deux différentes façons d'une même substance. La première est remarquable en ce que nous pouvons apercevoir claire-

Digitized by Google

ment la substance sans la façon qui diffère d'elle en cette sorte; mais que réciproquement nous ne pouvons avoir une idée distincte d'une telle façon sans penser à une telle substance. Il y a, par exemple, une distinction modale entre la figure ou le mouvement et la substance corporelle dont ils dépendent tous deux; il y en a aussi entre assurer ou se ressouvenir et la chose qui pense. Pour l'autre sorte de distinction, qui est entre deux différentes façons d'une même substance, elle est remarquable en ce que nous pouvons connaître l'une de ces façons sans l'autre, comme la figure sans le mouvement, et le mouvement sans la figure; mais que nous ne pouvons penser distinctement ni à l'une ni à l'autre que nous ne sachions qu'elles dépendent toutes deux d'une même substance. Par exemple si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans savoir qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée; mais nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose, à savoir en la substance de cette pierre. Pour ce qui est de la distinction dont la façon d'une substance est différente d'une autre substance ou bien de la façon d'une autre substance, comme le mouvement d'un corps est différent d'un autre corps ou d'une chose qui pense, ou bien comme le mouvement est différent du doute, il me semble qu'on la doit nommer réelle plutôt que modale, à cause que nous ne saurions connaître les modes sans les substances dont ils dépendent, et que les substances sont réellement distinctes les unes des autres.

### 62. De la distinction qui se fait par la pensée.

Enfin, la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est

Digitized by Google

pas possible que nous en ayons une connaissance distincte; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant à l'un sans penser à l'autre. Cette distinction est remarquable en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte d'une telle substance si nous lui ôtons un tel attribut; ou bien en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte de l'un de deux ou plusieurs tels attributs si nous le séparons des autres. Par exemple, à cause qu'il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer, la durée n'est distincte de la substance que par la pensée; et généralement tous les attributs qui font que nous avons des pensées diverses d'une même chose, tels que sont par exemple l'étendue du corps et sa propriété d'être divisible en plusieurs parties, ne diffèrent du corps qui nous sert d'objet, et réciproquement l'un de l'autre, qu'à cause que nous pensons quelquefois confusément à l'un sans penser à l'autre. Il me souvient d'avoir mêlé la distinction qui se fait par la pensée avec la modale, sur la fin des réponses que j'ai faites aux premières objections qui m'ont été envoyées sur les Méditations de ma métaphysique; mais cela ne répugne point à ce que j'écris ici, parce que, n'ayant pas dessein de traiter pour lors fort amplement de cette matière, il me suffisait de les distinguer toutes deux de la réelle.

3. Comment on peut avoir des notions distinctes de l'extension et de la pensée, en tant que l'une constitue la nature du corps, et l'autre celle de l'ame.

Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle; et alors nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue, c'est-à-dire comme l'ame et le corps : car nous les connaissons en cette sorte très clairement et très distinctement. Il est

Digitized by Google

même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue : car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue. Et notre conception n'est pas plus distincte parce qu'elle comprend peu de choses, mais parce que nous discernons soigneusement ce qu'elle comprend, et que nous prenons garde à ne le point confondre avec d'autres notions qui la rendraient plus obscure.

64. Comment on peut aussi les concevoir distinctement en les prenant pour des modes ou attributs de ces substances.

Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme des modes ou des façons différentes qui se trouvent en la substance : c'est-à-dire que lorsque nous considérons qu'une même ame peut avoir plusieurs diverses pensées et qu'un même corps avec sa même grandeur peut être étendu en plusieurs façons, tantôt plus en longueur et moins en largeur ou en profondeur, et quelquefois au contraire plus en largeur et moins en longueur; et que nous ne distinguons la pensée et l'étendue de ce qui pense et de ce qui est étendu que comme les dépendances d'une chose, de la chose même dont elles dépendent; nous les connaissons aussi clairement et aussi distinctement que leurs substances, pourvu que nous ne pensions point qu'elles subsistent d'elles-mêmes, mais qu'elles sont seulement des façons ou des dépendances de quelques substances. Car quand nous les considérons comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances,

Digitized by Google

et les prenons pour telles qu'elles sont véritablement : au lieu que si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes; en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celle que nous devons avoir de ses propriétés.

**65. Comment on conçoit aussi leurs diverses propriétés ou attributs.**

Nous pouvons aussi concevoir fort distinctement plusieurs diverses façons de penser, comme entendre, vouloir, imaginer, etc.; et plusieurs diverses façons d'étendue, ou qui appartiennent à l'étendue, comme généralement toutes les figures, la situation des parties et leurs mouvemens, pourvu que nous les considérions simplement comme les dépendances des substances où elles sont; et quant à ce qui est du mouvement, pourvu que nous pensions seulement à celui qui se fait d'un lieu en un autre, sans rechercher la force qui le produit, laquelle toutefois j'essaierai de faire connaître lorsqu'il en sera temps.

**66. Que nous avons aussi des notions distinctes de nos sentimens, de nos affections et de nos appétits, bien que souvent nous nous trompions aux jugemens que nous en faisons.**

Il ne reste plus que les sentimens, les affections et les appétits, desquels nous pouvons avoir aussi une connaissance claire et distincte pourvu que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugemens que nous en ferons que ce que nous connaîtrons précisément par la clarté de notre perception, et dont nous serons assurés par la raison. Mais il est malaisé d'user continuellement d'une telle précaution, au moins à l'égard de nos sens, à cause que nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée, et qu'elles étaient entiè-

Digitized by Google

rement semblables aux sentimens ou aux idées que nous avions à leur occasion. Ainsi lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui était semblable à l'idée que nous avions. Or nous avons ainsi jugé en tant de rencontres, et il nous a semblé voir cela si clairement et si distinctement, à cause que nous étions accoutumés à juger de la sorte, qu'on ne doit pas trouver étrange que quelques-uns demeurent ensuite tellement persuadés de ce faux préjugé qu'ils ne puissent pas même se résoudre à en douter.

**67. Que souvent même nous nous trompons en jugeant que nous sentons de la douleur en quelque partie de notre corps.**

La même prévention a eu lieu en tous nos autres sentimens, même en ce qui est du chatouillement et de la douleur. Car encore que nous n'ayons pas cru qu'il y eût hors de nous dans les objets extérieurs des choses qui fussent semblables au chatouillement ou à la douleur qu'ils nous faisaient sentir, nous n'avons pourtant pas considéré ces sentimens comme des idées qui étaient seulement en notre ame; mais aussi nous avons cru qu'ils étaient dans nos mains, dans nos pieds, et dans les autres parties de notre corps : sans toutefois qu'il y ait aucune raison qui nous oblige à croire que la douleur que nous sentons, par exemple, au pied soit quelque chose hors de notre pensée qui soit dans notre pied, ni que la lumière que nous pensons voir dans le soleil soit dans le soleil ainsi qu'elle est en nous. Et si quelques-uns se laissent encore persuader à une si fausse opinion, ce n'est qu'à cause qu'ils font si grand cas des jugemens qu'ils ont faits lorsqu'ils étaient enfans, qu'ils ne sauraient les oublier pour en faire d'autres plus solides, comme il paraîtra encore plus manifestement par ce qui suit.

Digitized by Google

**68. Comment on doit distinguer en telles choses ce en quoi on peut se tromper d'avec ce qu'on conçoit clairement.**

Mais afin que nous puissions distinguer ici ce qu'il y a de clair en nos sentimens d'avec ce qui est obscur, nous remarquerons en premier lieu que nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur, et les autres sentimens, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées; mais que quand nous voulons juger que la couleur, la douleur, etc., sont des choses qui subsistent hors de notre pensée, nous ne concevons en aucune façon quelle chose c'est que cette couleur, ou cette douleur, etc. Il en est de même lorsque quelqu'un nous dit qu'il voit de la couleur dans un corps, ou qu'il sent de la douleur en quelqu'un de ses membres; car c'est de même que s'il nous disait qu'il voit ou qu'il sent quelque chose, mais qu'il ignore entièrement quelle est la nature de cette chose, ou bien qu'il n'a pas une connaissance distincte de ce qu'il voit et de ce qu'il sent: car encore que, lorsqu'il n'examine pas ses pensées avec attention, il se persuade peut-être qu'il en a quelque connaissance, à cause qu'il suppose que la couleur qu'il croit voir dans un objet a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en soi, néanmoins, s'il fait réflexion sur ce qui lui est représenté par la couleur ou par la douleur en tant qu'elles existent dans un corps coloré ou bien dans une partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas de connaissance [1]...

**69. Qu'on connaît tout autrement les grandeurs, les figures, etc., que les couleurs, les douleurs, etc.**

Principalement s'il considère qu'il connaît bien d'une autre façon ce que c'est que la grandeur dans le corps

[1] Voyez sixième Méditation, nos 10-12.

Digitized by Google

qu'il aperçoit, ou la figure, ou le mouvement, au moins celui qui se fait d'un lieu en un autre (car les philosophes, en feignant d'autres mouvemens que celui-ci, ont fait voir qu'ils ne connaissaient pas bien sa vraie nature), ou la situation des parties, ou la durée, ou le nombre, et les autres propriétés que nous apercevons clairement en tous les corps, comme il a été déjà remarqué [1], que non pas ce que c'est que la couleur dans ce même corps, ou la douleur, l'odeur, le goût, la saveur, et tout ce que j'ai dit devoir être attribué aux sens. Car encore que voyant un corps nous ne soyons pas moins assurés de son existence par la couleur que nous apercevons à son occasion que par la figure qui le termine, toutefois il est certain que nous connaissons tout autrement en lui cette propriété qui est cause que nous disons qu'il est figuré que celle qui fait qu'il nous semble qu'il est coloré.

70. Que nous pouvons juger en deux façons des choses sensibles, par l'une desquelles nous tombons en l'erreur, et par l'autre nous l'évitons.

Il est donc évident, lorsque nous disons à quelqu'un que nous apercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de même que si nous lui disions que nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un certain sentiment fort clair et fort manifeste qu'on nomme le sentiment des couleurs. Mais il y a bien de la différence en nos jugemens; car tant que nous nous contentons de croire qu'il y a je ne sais quoi dans les objets (c'est-à-dire dans les choses telles qu'elles soient) qui cause en nous ces pensées confuses qu'on nomme sentimens, tant s'en faut que nous nous méprenions, qu'au contraire nous évitons la surprise qui nous pourrait faire méprendre, à cause que nous ne nous emportons pas sitôt à juger téméraire-

[1] Voyez plus haut, n° 63, et sixième Méditation, n°s 8, 9.

Digitized by Google

ment d'une chose que nous remarquons ne pas bien connaître. Mais lorsque nous croyons apercevoir une certaine couleur dans un objet, bien que nous n'ayons aucune connaissance distincte de ce que nous appelons d'un tel nom, et que notre raison ne nous fasse apercevoir aucune ressemblance entre la couleur que nous supposons être en cet objet et celle qui est en notre sens; néanmoins parce que nous ne prenons pas garde à cela, et que nous remarquons en ces mêmes objets plusieurs propriétés, comme la grandeur, la figure, le nombre, etc., qui existent en eux de la même sorte que nos sens ou plutôt notre entendement nous les fait apercevoir, nous nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme couleur dans un objet est quelque chose qui existe en cet objet et qui ressemble entièrement à la couleur qui est en notre pensée, et ensuite nous pensons apercevoir clairement en cette chose ce que nous n'apercevons en aucune façon appartenir à sa nature.

71. Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance.

C'est ainsi que nous avons reçu la plupart de nos erreurs. A savoir pendant les premières années de notre vie, que notre ame était si étroitement liée au corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi, mais seulement elle sentait de la douleur lorsque le corps en était offensé, ou du plaisir lorsqu'il en recevait de l'utilité, ou bien, si elles étaient si légères que le corps n'en reçût point de commodité, ni aussi d'incommodité qui fût importante à sa conservation, elle avait des sentimens tels que sont ceux qu'on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables, qui véritablement ne nous représen-

Digitized by Google

tent rien qui existe hors de notre pensée, mais qui sont divers selon les diversités qui se rencontrent dans les mouvemens qui passent de tous les endroits de notre corps jusques à l'endroit du cerveau auquel elle est étroitement jointe et unie. Elle apercevait aussi des grandeurs, des figures et des mouvemens qu'elle ne prenait pas pour des sentimens, mais pour des choses ou des propriétés de certaines choses qui lui semblaient exister ou du moins pouvoir exister hors de soi, bien qu'elle n'y remarquât pas encore cette différence. Mais lorsque nous avons été quelque peu plus avancés en âge, et que notre corps, se tournant fortuitement de part et d'autre par la disposition de ses organes, a rencontré des choses utiles ou en a évité de nuisibles, l'ame, qui lui était étroitement unie, faisant réflexion sur les choses qu'il rencontrait ou évitait, a remarqué premièrement qu'elles existaient au-dehors, et ne leur a pas attribué seulement les grandeurs, les figures, les mouvemens, et les autres propriétés qui appartiennent véritablement au corps, et qu'elle concevait fort bien ou comme des choses ou comme les dépendances de quelques choses, mais encore les couleurs, les odeurs, et toutes les autres idées de ce genre qu'elle apercevait aussi à leur occasion; et comme elle était si fort offusquée du corps qu'elle ne considérait les autres choses qu'autant qu'elles servaient à son usage, elle jugeait qu'il y avait plus ou moins de réalité en chaque objet, selon que les impressions qu'il causait lui semblaient plus ou moins fortes. De là vient qu'elle a cru qu'il y avait beaucoup plus de substance ou de corps dans les pierres et dans les métaux que dans l'air ou dans l'eau, parce qu'elle y sentait plus de dureté et de pesanteur; et qu'elle n'a considéré l'air non plus que rien lorsqu'il n'était agité d'aucun vent, et qu'il ne lui semblait ni chaud ni froid. Et parce que les étoiles ne lui faisaient guère plus sentir de lumière que des chandelles allumées, elle

Digitized by Google

n'imaginait pas que chaque étoile fût plus grande que la flamme qui paraît au bout d'une chandelle qui brûle. Et parce qu'elle ne considérait pas encore si la terre pouvait tourner sur son essieu, et si sa superficie est courbée comme celle d'une boule, elle a jugé d'abord qu'elle était immobile, et que sa superficie était plate. Et nous avons été par ce moyen si fort prévenus de mille autres préjugés, que, lors même que nous étions capables de bien user de notre raison, nous les avons reçus en notre créance; et au lieu de penser que nous avions fait ces jugemens en un temps que nous n'étions pas capables de bien juger, et par conséquent qu'ils pouvaient être plutôt faux que vrais, nous les avons reçus pour aussi certains que si nous en avions eu une connaissance distincte par l'entremise de nos sens, et n'en avons non plus douté que s'ils eussent été des notions communes [1].

72. Que la seconde est que nous ne pouvons oublier ces préjugés.

Enfin lorsque nous avons atteint l'usage entier de notre raison, et que notre ame n'étant plus si sujette au corps tâche à bien juger des choses, et à connaître leur nature; bien que nous remarquions que les jugemens que nous avons faits lorsque nous étions encore enfans sont pleins d'erreur, nous avons toutefois assez de peine à nous en délivrer entièrement : et néanmoins il est certain que si nous ne nous en délivrons et ne les considérons comme faux ou incertains, nous serons toujours en danger de retomber en quelque fausse prévention. Cela est tellement vrai, qu'à cause que dès notre enfance nous avons imaginé, par exemple, les étoiles fort petites, nous ne saurions nous défaire encore de cette imagination, bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie qu'elles sont fort grandes : tant a de pouvoir sur nous une opinion déjà reçue!

[1] Voyez Réponses aux sixièmes Objections, n° 14.

Digitized by Google

73. La troisième, que notre esprit se fatigue quand il se rend attentif à toutes les choses dont nous jugeons.

De plus, comme notre ame ne saurait s'arrêter à considérer long-temps une même chose avec attention sans se peiner et même sans se fatiguer, et qu'elle ne s'applique à rien avec tant de peine qu'aux choses purement intelligibles, qui ne sont présentes ni aux sens ni à l'imagination, soit que naturellement elle ait été faite ainsi à cause qu'elle est unie au corps, ou que pendant les premières années de notre vie nous nous soyons si fort accoutumés à sentir et à imaginer, que nous ayons acquis une facilité plus grande à penser de cette sorte, de là vient que beaucoup de personnes ne sauraient croire qu'il y ait de substance si elle n'est imaginable et corporelle, et même sensible; car on ne prend pas garde ordinairement qu'il n'y a que les choses qui consistent en étendue, en mouvement et en figure, qui soient imaginables, et qu'il y en a quantité d'autres que celles-là qui sont intelligibles [1] : de là vient aussi que la plupart du monde se persuade qu'il n'y a rien qui puisse subsister sans corps, et même qu'il n'y a point de corps qui ne soit sensible [2]. Et d'autant que ce ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lorsqu'elle y intervient, on ne doit pas trouver étrange que la plupart des hommes n'aperçoivent les choses que fort confusément, vu qu'il n'y en a que très peu qui s'étudient à la bien conduire.

74. La quatrième, que nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les expriment pas exactement.

Au reste, parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles afin de les exprimer de bouche, et que

[1] Voyez seconde Méditation, nos 8-13.
[2] Voyez lettres XXV-XXVIII.

Digitized by Google

nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses, à peine saurions-nous concevoir aucune chose si distinctement que nous séparions entièrement ce que nous concevons d'avec les paroles qui avaient été choisies pour l'exprimer. Ainsi la plupart des hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses; ce qui est cause qu'ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point, et qu'ils ne se soucient pas beaucoup d'entendre, soit parce qu'ils croient les avoir autrefois entendus, soit parce qu'il leur a semblé que ceux qui les leur ont enseignés en connaissaient la signification, et qu'ils l'ont apprise par même moyen. Et bien que ce ne soit pas ici le lieu de traiter de cette matière, à cause que je n'ai pas enseigné quelle est la nature du corps humain et que je n'ai pas même encore prouvé qu'il y ait au monde aucun corps, il me semble néanmoins que ce que j'en ai dit nous pourra servir à discerner celles de nos conceptions qui sont claires et distinctes d'avec celles où il y a de la confusion et qui nous sont inconnues.

### 75. Abrégé de tout ce qu'on doit observer pour bien philosopher.

C'est pourquoi si nous désirons vaquer sérieusement à l'étude de la philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous délivrerons en premier lieu de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance, jusques à ce que nous les ayons derechef examinées; nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour vraies que celles qui se présenteront clairement et distinctement à notre entendement. Par ce moyen nous connaîtrons premièrement que nous sommes, en tant que notre nature est de penser, et qu'il y a un Dieu duquel nous dépendons; et après avoir considéré ses attributs nous pourrons rechercher la vérité de toutes les autres choses,

Digitized by Google

parce qu'il en est la cause. Outre les notions que nous avons de Dieu et de notre pensée, nous trouverons aussi en nous la connaissance de beaucoup de propositions qui sont perpétuellement vraies, comme, par exemple, que le néant ne peut être l'auteur de quoi que ce soit, etc. Nous y trouverons aussi l'idée d'une nature corporelle ou étendue, qui peut être mue, divisée, etc., et des sentimens qui causent en nous certaines dispositions, comme la douleur, les couleurs, etc.; et, comparant ce que nous venons d'apprendre en examinant ces choses par ordre, avec ce que nous en pensions avant que de les avoir ainsi examinées, nous nous accoutumerons à former des conceptions claires et distinctes sur tout ce que nous sommes capables de connaître. C'est en ce peu de préceptes que je pense avoir compris tous les principes les plus généraux et les plus importans de la connaissance humaine.

**76. Que nous devons préférer l'autorité divine à nos raisonnemens, et ne rien croire de ce qui n'est pas révélé que nous ne le connaissions fort clairement.**

Surtout, nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que tout le reste; afin que, si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part; mais, pour ce qui est des vérités dont la théologie ne se mêle point, il n'y aurait pas d'apparence qu'un homme qui veut être philosophe reçût pour vrai ce qu'il n'a point connu être tel, et qu'il aimât mieux se fier à ses sens, c'est-à-dire aux jugemens inconsidérés de son enfance, qu'à sa raison, lorsqu'il est en état de la bien conduire.

---



Digitized by Google

# SECONDE PARTIE.

## DES PRINCIPES DES CHOSES MATÉRIELLES.

### 1. Quelles raisons nous font savoir certainement qu'il y a des corps.

Bien que nous soyons suffisamment persuadés qu'il y a des corps qui sont véritablement dans le monde, néanmoins, comme nous en avons douté ci-devant, et que nous avons mis cela au nombre des jugemens que nous avons faits dès le commencement de notre vie, il est besoin que nous recherchions ici des raisons qui nous en fassent avoir une science certaine. Premièrement, nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée; car il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, mais cela dépend entièrement de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquérir si Dieu, ou quelque autre que lui ne serait point cette chose : mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement une matière étendue en longueur, largeur et profondeur dont les parties ont des figures et des mouvemens divers, d'où procèdent les sentimens que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre ame immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou seulement s'il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il prend plaisir à nous tromper; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous

Digitized by Google

semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors, auxquels elle est entièrement semblable. Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde, avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles.

2. Comment nous savons aussi que notre ame est jointe à un corps.

Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre ame que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentimens nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre ame, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentimens ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme. Mais ce n'est pas ici l'endroit où je prétends traiter particulièrement de ces choses[1].

3. Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles.

Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'ame avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. Car, après cette réflexion, nous

[1] Voyez sixième Méditation, nos 8, 9.



Digitized by Google

quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement pour en examiner la nature, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement.

**4. Que ce n'est pas la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, etc., qui constitue la nature du corps, mais l'extension seule.**

En ce faisant, nous saurons que la nature de la matière ou du corps pris en général ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. Pour ce qui est de la dureté, nous n'en connaissons autre chose par le moyen de l'attouchement sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles les rencontrent : mais si toutes les fois que nous portons nos mains quelque part, les corps qui sont en cet endroit-là se retiraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps. D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion, ni aussi en la pesanteur, chaleur et autres qualités de ce genre; car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités, et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur : d'où il suit aussi que pour être il n'a besoin d'elles en aucune façon, et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension.

Digitized by Google

5. Que cette vérité est obscurcie par les opinions dont on est préoccupé touchant la raréfaction et le vide.

Pour rendre cette vérité entièrement évidente, il ne reste ici que deux difficultés à éclaircir. La première consiste en ce que quelques-uns, voyant proche de nous des corps qui sont quelquefois plus et quelquefois moins raréfiés, se sont imaginé qu'un même corps a plus d'extension lorsqu'il est raréfié que lorsqu'il est condensé; il y en a même qui ont subtilisé jusques à vouloir distinguer la substance d'un corps d'avec sa propre grandeur, et la grandeur même d'avec son extension. L'autre n'est fondée que sur une façon de penser qui est en usage, à savoir qu'on n'entend pas qu'il y ait un corps où l'on dit qu'il n'y a qu'une étendue en longueur, largeur et profondeur, mais seulement un espace, et encore un espace vide, qu'on se persuade aisément n'être rien.

6. Comment se fait la raréfaction.

Pour ce qui est de la raréfaction et de la condensation, quiconque voudra examiner ses pensées, et ne rien admettre sur ce sujet que ce dont il aura une idée claire et distincte, ne croira pas qu'elles se fassent autrement que par un changement de figure qui arrive au corps, lequel est raréfié ou condensé : c'est-à-dire que toutes fois et quantes que nous voyons qu'un corps est raréfié, nous devons penser qu'il y a plusieurs intervalles entre ses parties, lesquels sont remplis de quelque autre corps, et que lorsqu'il est condensé, ces mêmes parties sont plus proches les unes des autres qu'elles n'étaient, soit qu'on ait rendu les intervalles qui étaient entre elles plus petits, ou qu'on les ait entièrement ôtés, auquel cas on ne saurait concevoir qu'un corps puisse être davantage condensé; et toutefois il ne laisse pas d'avoir tout autant d'extension que lorsque ces mêmes parties étant éloignées

Digitized by Google

les unes des autres, et comme éparses en plusieurs branches, embrassaient un plus grand espace. Car nous ne devons point lui attribuer l'étendue qui est dans les pores ou intervalles que ses parties n'occupent point lorsqu'il est raréfié, mais aux autres corps qui remplissent ces intervalles; tout de même que voyant une éponge pleine d'eau ou de quelque autre liqueur, nous n'entendons point que chaque partie de cette éponge ait pour cela plus d'étendue, mais seulement qu'il y a des pores ou intervalles entre ses parties qui sont plus grands que lorsqu'elle est sèche et plus serrée.

7. Qu'elle ne peut être intelligiblement expliquée qu'en la façon ici proposée.

Je ne sais pourquoi, lorsqu'on a voulu expliquer comment un corps est raréfié, on a mieux aimé dire que c'était par l'augmentation de sa quantité, que de se servir de l'exemple de cette éponge. Car bien que nous ne voyions point, lorsque l'air ou l'eau sont raréfiés, les pores qui sont entre les parties de ces corps, ni comment ils sont devenus plus grands, ni même le corps qui les remplit, il est toutefois beaucoup moins raisonnable de feindre je ne sais quoi qui n'est pas intelligible, pour expliquer seulement en apparence, et par des termes qui n'ont aucun sens, la façon dont un corps est raréfié, que de conclure, en conséquence de ce qu'il est raréfié, qu'il y a des pores ou intervalles entre ses parties qui sont devenus plus grands, et qui sont pleins de quelque autre corps. Et nous ne devons pas faire difficulté de croire que la raréfaction ne se fasse ainsi que je dis, bien que nous n'apercevions par aucun de nos sens le corps qui les remplit, parce qu'il n'y a point de raison qui nous oblige à croire que nous devions apercevoir par nos sens tous les corps qui sont autour de nous, et que nous voyons qu'il est très aisé de l'expliquer en cette sorte, et qu'il est impossible de la concevoir autrement; car, enfin, il y aurait, ce me semble,

Digitized by Google

une contradiction manifeste qu'une chose fût augmentée d'une grandeur ou d'une extension qu'elle n'avait point, et qu'elle ne fût pas accrue par même moyen d'une nouvelle substance étendue ou bien d'un nouveau corps, à cause qu'il n'est pas possible de concevoir qu'on puisse ajouter de la grandeur ou de l'extension à une chose par aucun autre moyen qu'en y ajoutant une chose grande et étendue, comme il paraîtra encore plus clairement par ce qui suit...

**8. Que la grandeur ne diffère de ce qui est grand, ni le nombre des choses nombrées, que par notre pensée.**

Dont la raison est que la grandeur ne diffère de ce qui est grand, et le nombre de ce qui est nombré, que par notre pensée : c'est-à-dire qu'encore que nous puissions penser à ce qui est de la nature d'une chose étendue qui est comprise en un espace de dix pieds, sans prendre garde à cette mesure de dix pieds, à cause que cette chose est de même nature en chacune de ses parties comme dans le tout; et que nous puissions penser à un nombre de dix, ou bien à une grandeur continue de dix pieds, sans penser à une telle chose, à cause que l'idée que nous avons du nombre de dix est la même soit que nous considérions un nombre de dix pieds ou quelque autre dizaine; et que nous puissions même concevoir une grandeur continue de dix pieds sans faire réflexion sur telle ou telle chose, bien que nous ne puissions la concevoir sans quelque chose d'étendu : toutefois il est évident qu'on ne saurait ôter aucune partie d'une telle grandeur, ou d'une telle extension, qu'on ne retranche par même moyen tout autant de la chose; et réciproquement qu'on ne saurait retrancher de la chose, qu'on n'ôte par même moyen tout autant de la grandeur ou de l'extension.

Digitized by Google

9. Que la substance corporelle ne peut être clairement conçue sans son extension.

Si quelques-uns s'expliquent autrement sur ce sujet, je ne pense pourtant pas qu'ils conçoivent autre chose que ce que je viens de dire : car lorsqu'ils distinguent la substance corporelle ou matérielle d'avec l'extension et la grandeur, ou ils n'entendent rien par le mot de substance corporelle, ou ils forment seulement en leur esprit une idée confuse de la substance immatérielle, qu'ils attribuent faussement à la substance corporelle, et laissent à l'extension la véritable idée de cette substance corporelle; laquelle extension ils nomment un accident, mais si improprement qu'il est aisé de connaître que leurs paroles n'ont point de rapport avec leurs pensées.

10. Ce que c'est que l'espace ou le lieu intérieur.

L'espace, ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace ne sont différens aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur qui constitue l'espace, constitue le corps; et la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière, que nous concevons changer de place avec lui toutes fois et quantes qu'il est transporté, et que nous en attribuons à l'espace une si générale et si vague, qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupait nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace, à cause qu'il nous semble que la même étendue y demeure toujours pendant qu'il est de même grandeur et de même figure, et qu'il n'a point changé de situation au regard des corps de dehors par lesquels nous le déterminons.

Digitized by Google

### 11. En quel sens on peut dire qu'il n'est point différent du corps qu'il contient.

Mais il sera aisé de connaître que la même étendue qui constitue la nature du corps constitue aussi la nature de l'espace, en sorte qu'ils ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu, si, pour mieux discerner quelle est la véritable idée que nous avons du corps, nous prenons pour exemple une pierre et en ôtons tout ce que nous saurons ne point appartenir à la nature du corps. Otons-en donc premièrement la dureté, parce que, si on réduisait cette pierre en poudre, elle n'aurait plus de dureté, et ne laisserait pas pour cela d'être un corps; ôtons-en aussi la couleur, parce que nous avons pu voir quelquefois des pierres si transparentes qu'elles n'avaient point de couleur; ôtons-en la pesanteur, parce que nous voyons que le feu, quoiqu'il soit très léger, ne laisse pas d'être un corps; ôtons-en le froid, la chaleur, et toutes les autres qualités de ce genre, parce que nous ne pensons point qu'elles soient dans la pierre, ou bien que cette pierre change de nature parce qu'elle nous semble tantôt chaude et tantôt froide. Après avoir ainsi examiné cette pierre, nous trouverons que la véritable idée qui nous fait concevoir qu'elle est un corps consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur : or cela même est compris en l'idée que nous avons de l'espace, non-seulement de celui qui est plein de corps, mais encore de celui qu'on appelle vide [1].

### 12. Et en quel sens il en est différent.

Il est vrai qu'il y a de la différence en notre façon de penser; car si on a ôté une pierre de l'espace ou du lieu

[1] Voyez le débat entre Descartes et Henri Morus, lettres XXV-XXX.

Digitized by Google

où elle était, nous entendons qu'on en a ôté l'étendue de cette pierre, parce que nous les jugeons inséparables l'une de l'autre : et toutefois nous pensons que la même étendue du lieu où était cette pierre est demeurée, nonobstant que le lieu qu'elle occupait auparavant ait été rempli de bois, ou d'eau, ou d'air, ou de quelque autre corps, ou que même il paraisse vide, parce que nous prenons l'étendue en général, et qu'il nous semble que la même peut être commune aux pierres, au bois, à l'eau, à l'air, et à tous les autres corps, et aussi au vide s'il y en a, pourvu qu'elle soit de même grandeur et de même figure qu'auparavant, et qu'elle conserve une même situation à l'égard des corps de dehors qui déterminent cet espace.

### 13. Ce que c'est que le lieu extérieur.

Dont la raison est que les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère véritablement du corps que nous disons être en quelque lieu, et nous marquent seulement sa grandeur, sa figure, et comment il est situé entre les autres corps. Car il faut, pour déterminer cette situation, en remarquer quelques autres que nous considérions comme immobiles; mais, selon que ceux que nous considérons ainsi sont divers, nous pouvons dire qu'une même chose en même temps change de lieu et n'en change point. Par exemple si nous considérons un homme assis à la poupe d'un vaisseau que le vent emporte hors du port, et ne prenons garde qu'à ce vaisseau, il nous semblera que cet homme ne change point de lieu, parce que nous voyons qu'il demeure toujours en une même situation à l'égard des parties du vaisseau sur lequel il est; et si nous prenons garde aux terres voisines, il nous semblera aussi que cet homme change incessamment de lieu, parce qu'il s'éloigne de celles-ci, et qu'il approche de quelques autres; si outre cela nous supposons que la terre tourne sur son

Digitized by Google

essieu, et qu'elle fait précisément autant de chemin du couchant au levant comme ce vaisseau en fait du levant au couchant, il nous semblera derechef que celui qui est assis à la poupe ne change point de lieu, parce que nous déterminerons ce lieu par quelques points immobiles que nous imaginerons être au ciel. Mais si nous pensons qu'on ne saurait rencontrer en tout l'univers aucun point qui soit véritablement immobile, comme on connaîtra par ce qui suit que cela peut être démontré, nous conclurons qu'il n'y a point de lieu d'aucune chose au monde qui soit ferme et arrêté, sinon en tant que nous l'arrêtons en notre pensée.

**14. Quelle différence il y a entre le lieu et l'espace.**

Toutefois le lieu et l'espace sont différens en leurs noms, parce que le lieu nous marque plus expressément la situation que la grandeur ou la figure, et qu'au contraire nous pensons plutôt à celles-ci lorsqu'on nous parle de l'espace; car nous disons qu'une chose est entrée en la place d'une autre, bien qu'elle n'en ait exactement ni la grandeur ni la figure, et n'entendons point qu'elle occupe pour cela le même espace qu'occupait cette autre chose; et lorsque la situation est changée, nous disons que le lieu est aussi changé, quoiqu'il soit de même grandeur et de même figure qu'auparavant : de sorte que si nous disons qu'une chose est en un tel lieu, nous entendons seulement qu'elle est située de telle façon à l'égard de quelques autres choses; mais si nous ajoutons qu'elle occupe un tel espace, ou un tel lieu, nous entendons outre cela qu'elle est de telle grandeur et de telle figure qu'elle peut le remplir tout justement.

**15. Comment la superficie qui environne un corps peut être prise pour son lieu extérieur.**

Ainsi nous ne distinguons jamais l'espace d'avec l'éten-

Digitized by Google

due en longueur, largeur et profondeur; mais nous considérons quelquefois le lieu comme s'il était en la chose qui est placée, et quelquefois aussi comme s'il en était dehors. L'intérieur ne diffère en aucune façon de l'espace; mais nous prenons quelquefois l'extérieur ou pour la superficie qui environne immédiatement la chose qui est placée (et il est à remarquer que par la superficie on ne doit entendre aucune partie du corps qui environne, mais seulement l'extrémité qui est entre le corps qui environne et celui qui est environné, qui n'est rien qu'un mode ou une façon), ou bien pour la superficie en général, qui n'est point partie d'un corps plutôt que d'un autre, et qui semble toujours la même, tant qu'elle est de même grandeur et de même figure [1] : car encore que nous voyions que le corps qui environne un autre corps passe ailleurs avec sa superficie, nous n'avons pas coutume de dire que celui qui en était environné ait pour cela changé de place lorsqu'il demeure en la même situation à l'égard des autres corps que nous considérons comme immobiles. Ainsi nous disons qu'un bateau qui est emporté par le cours d'une rivière, et qui en même temps est repoussé par le vent d'une force si égale qu'il ne change point de situation à l'égard des rivages, demeure en même lieu, bien que nous voyions que toute la superficie qui l'environne change incessamment.

16. Qu'il ne peut y avoir aucun vide au sens que les philosophes prennent ce mot.

Pour ce qui est du vide au sens que les philosophes prennent ce mot, à savoir pour un espace où il n'y a point de substance, il est évident qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'ex-

[1] Voyez Réponses aux quatrièmes Objections, nos 69-78.

Digitized by Google

tension du corps. Et comme de cela seul qu'un corps est étendu en longueur, largeur et profondeur, nous avons raison de conclure qu'il est une substance, à cause que nous concevons qu'il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension, nous devons conclure le même de l'espace qu'on suppose vide : à savoir que puisqu'il y a en lui de l'extension, il y a nécessairement aussi de la substance.

**17. Que le mot de vide pris selon l'usage ordinaire n'exclut point toute sorte de corps.**

Mais lorsque nous prenons ce mot selon l'usage ordinaire, et que nous disons qu'un lieu est vide, il est constant que nous ne voulons pas dire qu'il n'y a rien du tout en ce lieu ou en cet espace, mais seulement qu'il n'y a rien de ce que nous présumons y devoir être. Ainsi parce qu'une cruche est faite pour tenir de l'eau, nous disons qu'elle est vide lorsqu'elle ne contient que de l'air; et s'il n'y a point de poisson dans un vivier, nous disons qu'il n'y a rien dedans, quoiqu'il soit plein d'eau; ainsi nous disons qu'un vaisseau est vide, lorsqu'au lieu des marchandises dont on le charge d'ordinaire on ne l'a chargé que de sable, afin qu'il pût résister à l'impétuosité du vent : et c'est en ce même sens que nous disons qu'un espace est vide lorsqu'il ne contient rien qui nous soit sensible, encore qu'il contienne une matière créée et une substance étendue. Car nous ne considérons ordinairement les corps qui sont proches de nous qu'en tant qu'ils causent dans les organes de nos sens des impressions si fortes que nous les pouvons sentir. Et si, au lieu de nous souvenir de ce que nous devons entendre par ces mots de vide ou de rien, nous pensions par après qu'un tel espace, où nos sens ne nous font rien apercevoir, ne contient aucune chose créée, nous tomberions en une erreur aussi grossière que si, à cause qu'on dit ordinairement qu'une cruche est vide dans laquelle il n'y a que de l'air, nous

Digitized by Google

jugions que l'air qu'elle contient n'est pas une chose ou une substance.

18. Comment on peut corriger la fausse opinion dont on est préoccupé touchant le vide.

Nous avons presque tous été préoccupés de cette erreur dès le commencement de notre vie, parce que, voyant qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre le vase et le corps qu'il contient, il nous a semblé que Dieu pourrait ôter tout le corps qui est contenu dans un vase, et conserver ce vase en son même état sans qu'il fût besoin qu'aucun autre corps succédât en la place de celui qu'il aurait ôté. Mais, afin que nous puissions maintenant corriger une si fausse opinion, nous remarquerons qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre le vase et un tel corps qui le remplit, mais qu'elle est si absolument nécessaire entre la figure concave qu'a ce vase et l'étendue qui doit être comprise en cette concavité, qu'il n'y a pas plus de répugnance à concevoir une montagne sans vallée qu'une telle concavité sans l'extension qu'elle contient, et cette extension sans quelque chose d'étendu, à cause que le néant, comme il a été déjà remarqué plusieurs fois, ne peut avoir d'extension. C'est pourquoi si on nous demande ce qui arriverait en cas que Dieu ôtât tout le corps qui est dans un vase, sans qu'il permît qu'il en rentrât d'autre, nous répondrons que les côtés de ce vase se trouveraient si proches qu'ils se toucheraient immédiatement. Car il faut que deux corps s'entre-touchent lorsqu'il n'y a rien entre eux deux, parce qu'il y aurait contradiction que deux corps fussent éloignés, c'est-à-dire qu'il y eût de la distance de l'un à l'autre, et que néanmoins cette distance ne fût rien : car la distance est une propriété de l'étendue, qui ne saurait subsister sans quelque chose d'étendu.

Digitized by Google

19. Que cela confirme ce qui a été dit de la raréfaction.

Après qu'on a remarqué que la nature de la substance matérielle ou du corps ne consiste qu'en ce qu'il est quelque chose d'étendu, et que son extension ne diffère point de celle qu'on attribue à l'espace vide, il est aisé de connaître qu'il n'est pas possible qu'en quelque façon que ce soit aucune de ses parties occupe plus d'espace une fois que l'autre, et puisse être autrement raréfiée qu'en la façon qui a été exposée ci-dessus; ou bien qu'il y ait plus de matière ou de corps dans un vase lorsqu'il est plein d'or ou de plomb, ou de quelque autre corps pesant et dur, que lorsqu'il ne contient que de l'air et qu'il paraît vide : car la grandeur des parties dont un corps est composé ne dépend point de la pesanteur ou de la dureté que nous sentons à son occasion, comme il a été aussi remarqué, mais seulement de l'étendue qui est toujours égale dans un même vase.

20. Qu'il ne peut y avoir aucuns atomes ou petits corps indivisibles.

Il est aussi très aisé de connaître qu'il ne peut pas y avoir d'atomes, c'est-à-dire de parties des corps ou de la matière, qui soient de leur nature indivisibles, ainsi que quelques philosophes ont imaginé. D'autant que, pour petites qu'on suppose ces parties, néanmoins, parce qu'il faut qu'elles soient étendues, nous concevons qu'il n'y en a pas une d'entre elles qui ne puisse être encore divisée en deux ou un plus grand nombre d'autres plus petites, d'où il suit qu'elle est divisible. Car de ce que nous connaissons clairement et distinctement qu'une chose peut être divisée nous devons juger qu'elle est divisible, parce que si nous en jugions autrement, le jugement que nous ferions de cette chose serait contraire à la connaissance que nous en avons; et quand même nous supposerions que Dieu eût réduit quelque partie de la matière à une petitesse

Digitized by Google

si extrême qu'elle ne pût être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que quand Dieu aurait rendu cette partie si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il a de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminue sa toute-puissance, comme il a été déjà remarqué [1]. C'est pourquoi nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature.

### 21. Que l'étendue du monde est indéfinie.

Nous saurons aussi que ce monde, ou la matière étendue qui compose l'univers, n'a point de bornes, parce que quelque part où nous en voulions feindre, nous pouvons encore imaginer au-delà des espaces indéfiniment étendus, que nous n'imaginons pas seulement, mais que nous concevons être tels en effet que nous les imaginons; de sorte qu'ils contiennent un corps indéfiniment étendu, car l'idée de l'étendue que nous concevons en quelque espace que ce soit est la vraie idée que nous devons avoir du corps.

### 22. Que la terre et les cieux ne sont faits que d'une même matière, et qu'il ne peut y avoir plusieurs mondes.

Enfin, il n'est pas mal aisé d'inférer de tout ceci que la terre et les cieux sont faits d'une même matière; et que quand même il y aurait une infinité de mondes, ils ne seraient faits que de cette matière; d'où il suit qu'il ne peut y en avoir plusieurs, à cause que nous concevons manifestement que la matière: dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables où ces autres mondes

[1] Voyez lettre XXV 3°, et lettre XXVI 3°.

Digitized by Google

pourraient être, et que nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière.

**23. Que toutes les variétés qui sont en la matière dépendent du mouvement de ses parties.**

Il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers, et nous ne la connaissons que par cela seul qu'elle est étendue; et toutes les propriétés que nous apercevons distinctement en elle se rapportent à cela seul qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties, et partant qu'elle peut recevoir toutes les diverses dispositions que nous remarquons pouvoir arriver par le mouvement de ses parties. Car encore que nous puissions feindre par la pensée des divisions en cette matière, néanmoins il est constant que notre pensée n'a pas le pouvoir d'y rien changer, et que toute la diversité de formes qui s'y rencontre dépend du mouvement local: ce que les philosophes ont sans doute remarqué, d'autant qu'ils ont dit en beaucoup d'endroits que la nature est le principe du mouvement et du repos, et que par la nature ils entendaient ce qui fait que les corps se disposent ainsi que nous voyons qu'ils font par expérience [1].

**24. Ce que c'est que le mouvement pris selon l'usage commun.**

Or le mouvement (à savoir celui qui se fait d'un lieu à un autre, car je ne conçois que celui-là, et je ne pense pas aussi qu'il en faille supposer d'autre en la nature), le mouvement donc, selon qu'on le prend d'ordinaire, n'est autre chose que l'*action par laquelle un corps passe d'un lieu en un autre*. Et partant, comme nous avons remarqué ci-dessus qu'une même chose en même temps change de lieu et n'en change point, de même aussi nous pouvons dire qu'en même temps elle se meut et ne se meut

[1] Voyez lettre XXIV, au commencement.



Digitized by Google

point. Car, par exemple, celui qui est assis à la poupe d'un vaisseau que le vent fait aller croit se mouvoir quand il ne prend garde qu'au rivage duquel il est parti, et le considère comme immobile; et ne croit pas se mouvoir quand il ne prend garde qu'au vaisseau sur lequel il est, parce qu'il ne change point de situation au regard de ses parties. Toutefois, à cause que nous sommes accoutumés à penser qu'il n'y a point de mouvement sans action, nous dirons que celui qui est ainsi assis est en repos, puisqu'il ne sent point d'action en soi, et que cela est en usage.

25. Ce que c'est que le mouvement proprement dit.

Mais, si, au lieu de nous arrêter à ce qui n'a point d'autre fondement que l'usage ordinaire, nous désirons savoir ce que c'est que le mouvement selon la vérité, nous dirons, afin de lui attribuer une nature qui soit déterminée: qu'il est le transport d'une partie de la matière ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvemens; et je dis qu'il est le transport et non pas la force ou l'action qui transporte, afin de montrer que le mouvement est toujours dans le mobile, et non pas en celui qui meut; car il me semble qu'on n'a pas coutume de distinguer ces deux choses assez soigneusement. De plus, j'entends qu'il est une propriété du mobile et non pas une substance : de même que la figure est une propriété de la chose qui est figurée; et le repos, de la chose qui est en repos.

Digitized by Google

# TROISIÈME PARTIE.

## DU MONDE VISIBLE.

1. Qu'on ne saurait penser trop hautement des œuvres de Dieu.

Après avoir rejeté ce que nous avions autrefois reçu en notre créance avant que de l'avoir suffisamment examiné, puisque la raison toute pure nous a fourni assez de lumière pour nous faire découvrir quelques principes des choses matérielles, et qu'elle nous les a présentés avec tant d'évidence que nous ne saurions plus douter de leur vérité, il faut maintenant essayer si nous pourrons déduire de ces seuls principes l'explication de tous les phénomènes, c'est-à-dire des effets qui sont en la nature, et que nous apercevons par l'entremise de nos sens. Nous commencerons par ceux qui sont les plus généraux et dont tous les autres dépendent, à savoir par l'admirable structure de ce monde visible. Mais, afin que nous puissions nous garder de nous méprendre en les examinant, il me semble que nous devons soigneusement observer deux choses : la première est que nous nous remettions toujours devant les yeux que la puissance et la bonté de Dieu sont infinies, afin que cela nous fasse connaître que nous ne devons point craindre de faillir en imaginant ses ouvrages trop grands, trop beaux ou trop parfaits; mais que nous pouvons bien manquer, au contraire, si nous supposons en eux quelques bornes ou quelques limites dont nous n'ayons aucune connaissance certaine.

2. Qu'on présumerait trop de soi-même si on entreprenait de connaître la fin que Dieu s'est proposée en créant le monde.

La seconde est que nous nous remettions aussi toujours



Digitized by Google

devant les yeux que la capacité de notre esprit est fort médiocre, et que nous ne devons pas trop présumer de nous-mêmes comme il semble que nous ferions si nous supposions que l'univers eût quelques limites, sans que cela nous fût assuré par révélation divine, ou du moins par des raisons naturelles fort évidentes, parce que ce serait vouloir que notre pensée pût s'imaginer quelque chose au-delà de ce à quoi la puissance de Dieu s'est étendue en créant le monde; mais aussi encore plus si nous nous persuadions que ce n'est que pour notre usage que Dieu a créé toutes les choses, ou bien seulement si nous prétendions de pouvoir connaître par la force de notre esprit quelles sont les fins pour lesquelles il les a créées.

### 3. En quel sens on peut dire que Dieu a créé toutes choses pour l'homme.

Car encore que ce soit une pensée pieuse et bonne, en ce qui regarde les mœurs, de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, afin que cela nous excite d'autant plus à l'aimer et à lui rendre graces de tant de bienfaits, encore aussi qu'elle soit vraie en quelque sens, à cause qu'il n'y a rien de créé dont nous ne puissions tirer quelque usage, quand ce ne serait que celui d'exercer notre esprit en le considérant, et d'être incités à louer Dieu par son moyen, il n'est toutefois aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous, en telle façon que Dieu n'ait eu aucune autre fin en les créant; et ce serait, ce me semble, être impertinent de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnemens de physique : car nous ne saurions douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont maintenant dans le monde, ou bien qui y ont été autrefois, et ont déjà entièrement cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, et sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage.

Digitized by Google

# QUATRIÈME PARTIE.

## DE LA TERRE.

188. Quelles choses doivent encore être expliquées, afin que ce traité soit complet.

Je finirais ici cette quatrième partie des Principes de la philosophie, si je l'accompagnais de deux autres, l'une touchant la nature des animaux et des plantes; l'autre touchant celle de l'homme, ainsi que je m'étais proposé lorsque j'ai commencé ce traité. Mais parce que je n'ai pas encore assez de connaissance de plusieurs choses que j'avais envie de mettre aux deux dernières parties, et que par faute d'expérience ou de loisir je n'aurai peut-être jamais le moyen de les achever; afin que celles-ci ne laissent pas d'être complètes, et qu'il n'y manque rien de ce que j'aurais cru y devoir mettre, si je ne me fusse point réservé à l'expliquer dans les suivantes, j'ajouterai ici quelque chose touchant les objets de nos sens : car jusques ici j'ai décrit cette terre, et généralement tout le monde visible, comme si c'était seulement une machine en laquelle il n'y eût rien du tout à considérer que les figures et les mouvemens de ses parties; et toutefois il est certain que nos sens nous y font paraître plusieurs autres choses, à savoir des couleurs, des odeurs, des sons, et toutes les autres qualités sensibles, desquelles si je ne parlais point on pourrait penser que j'aurais omis l'explication de la plupart des choses qui sont en la nature.

189. Ce que c'est que le sens, et en quelle façon nous sentons.

C'est pourquoi il est ici besoin que nous remarquions

Digitized by Google

qu'encore que notre ame soit unie à tout le corps elle exerce néanmoins ses principales fonctions dans le cerveau, et que c'est là non-seulement qu'elle entend et qu'elle imagine, mais aussi qu'elle sent; et ce par l'entremise des nerfs qui sont étendus, comme des filets très déliés, depuis le cerveau jusques à toutes les parties des autres membres, auxquelles ils sont tellement attachés, qu'on n'en saurait presque toucher aucune qu'on ne fasse mouvoir les extrémités de quelque nerf, et que ce mouvement ne passe, par le moyen de ce nerf, jusqu'à cet endroit du cerveau où est le siége du sens commun, ainsi que j'ai assez amplement expliqué au quatrième discours de la Dioptrique; et que les mouvemens qui passent ainsi par l'entremise des nerfs jusques à cet endroit du cerveau auquel notre ame est étroitement jointe et unie lui font avoir diverses pensées, à raison des diversités qui sont en eux; et, enfin, que ce sont ces diverses pensées de notre ame qui viennent immédiatement des mouvemens qui sont excités par l'entremise des nerfs dans le cerveau, que nous appelons proprement nos sentimens, ou bien les perceptions de nos sens.

**190. Combien il y a de divers sens, et quels sont les intérieurs, c'est-à-dire les appétits naturels et les passions.**

Il est besoin aussi de considérer que toutes les variétés de ces sentimens dépendent premièrement de ce que nous avons plusieurs nerfs, puis aussi de ce qu'il y a divers mouvemens en chaque nerf; mais que néanmoins nous n'avons pas autant de sens différens que nous avons de nerfs. Et je n'en distingue principalement que sept, deux desquels peuvent être nommés intérieurs, et les cinq autres extérieurs. Le premier sens, que je nomme intérieur, comprend la faim, la soif, et tous les autres appétits naturels; et il est excité en l'ame par les mouvemens des nerfs de l'estomac, du gosier, et de toutes les autres par-

Digitized by Google

ties qui servent aux fonctions naturelles, pour lesquelles on a de tels appétits. Le second comprend la joie, la tristesse, l'amour, la colère, et toutes les autres passions, et il dépend principalement d'un petit nerf qui va vers le cœur, puis aussi de ceux du diaphragme, et des autres parties intérieures. Car, par exemple, lorsqu'il arrive que notre sang est fort pur et bien tempéré, ensorte qu'il se dilate dans le cœur plus aisément et plus fort que de coutume, cela fait tendre les petits nerfs qui sont aux entrées de ses concavités, et les meut d'une certaine façon qui répond jusques au cerveau et y excite notre ame à sentir naturellement de la joie. Et toutes et quantes fois que ces mêmes nerfs sont mus de la même façon, bien que ce soit pour d'autres causes, ils excitent en notre ame ce même sentiment de joie. Ainsi lorsque nous pensons jouir de quelque bien, l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soi le sentiment de la joie, mais elle fait que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles auxquels ces nerfs sont insérés; et faisant par ce moyen que les entrées du cœur se dilatent, elle fait aussi que ces nerfs se meuvent en la façon qui est instituée de la nature pour donner le sentiment de la joie. Ainsi lorsqu'on nous dit quelque nouvelle, l'ame juge premièrement si elle est bonne ou mauvaise; et si elle la trouve bonne, elle s'en réjouit en elle-même, d'une joie qui est purement intellectuelle, et tellement indépendante des émotions du corps, que les stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion. Mais sitôt que cette joie spirituelle vient de l'entendement en l'imagination, elle fait que les esprits coulent du cerveau vers les muscles qui sont autour du cœur, et là excitent le mouvement des nerfs, par lequel est excité un autre mouvement dans le cerveau, qui donne à l'ame le sentiment ou la passion de la joie. Tout de même, lorsque le sang est si grossier qu'il ne coule et ne

Digitized by Google

se dilate qu'à peine dans le cœur, il excite dans les mêmes nerfs un mouvement tout autre que le précédent, et qui est institué de la nature pour donner à l'ame le sentiment de la tristesse, bien que souvent elle ne sache pas elle-même ce que c'est qui fait qu'elle s'attriste; et toutes les autres causes qui meuvent ces nerfs en même façon, donnent aussi à l'ame le même sentiment. Mais les autres mouvemens des mêmes nerfs lui font sentir d'autres passions, à savoir celles de l'amour, de la haine, de la crainte, de la colère, etc., en tant que ce sont des sentimens ou passions de l'ame; c'est-à-dire en tant que ce sont des pensées confuses que l'ame n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps elle reçoit l'impression des mouvemens qui se font en lui : car il y a une grande différence entre ces passions et les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou haï, ou craint, etc., bien que souvent elles se trouvent ensemble. Les appétits naturels, comme la faim, la soif, et tous les autres, sont aussi des sentimens excités en l'ame par le moyen des nerfs de l'estomac, du gosier, et des autres parties, et ils sont entièrement différens de l'appétit ou de la volonté qu'on a de manger, de boire, et d'avoir tout ce que nous pensons être propre à la conservation de notre corps; mais à cause que cet appétit ou volonté les accompagne presque toujours, on les a nommés des appétits.

### 191. Des sens extérieurs; et en premier lieu de l'attouchement.

Pour ce qui est des sens extérieurs, tout le monde a coutume d'en compter cinq, à cause qu'il y a autant de divers genres d'objets qui meuvent les nerfs, et que les impressions qui viennent de ces objets excitent en l'ame cinq divers genres de pensées confuses. Le premier est l'attouchement, qui a pour objet tous les corps qui peuvent mouvoir quelque partie de la chair ou de la peau de

Digitized by Google

notre corps, et pour organe tous les nerfs qui, se trouvant en cette partie de notre corps, participent à son mouvement. Ainsi les divers corps qui touchent notre peau meuvent les nerfs qui se terminent en elle, d'une façon par leur dureté, d'une autre par leur pesanteur, d'une autre par leur chaleur, d'une autre par leur humidité, etc.; et ces nerfs excitent autant de divers sentimens en l'ame qu'il y a de diverses façons dont ils sont mus, ou dont leur mouvement ordi ire est empêché : à raison de quoi on a aussi attribué autant de diverses qualités à ces corps; et on a donné à ces qualités les noms de dureté, de pesanteur, de chaleur, d'humidité, et semblables, qui ne signifient rien autre chose sinon qu'il y a en ces corps ce qui est requis pour faire que nos nerfs excitent en notre ame les sentimens de dureté, de pesanteur, de chaleur, etc. Outre cela, lorsque ces nerfs sont mus un peu plus fort que de coutume, et toutefois en telle sorte que notre corps n'en est aucunement endommagé, cela fait que l'ame sent un chatouillement qui est aussi en elle une pensée confuse; et cette pensée lui est naturellement agréable, d'autant qu'elle lui rend témoignage de la force du corps avec lequel elle est jointe, en ce qu'il peut souffrir l'action qui cause ce chatouillement sans être offensé. Mais si cette même action a tant soit peu plus de force, en sorte qu'elle offense notre corps en quelque façon, cela donne à notre ame le sentiment de la douleur. Et ainsi l'on voit pourquoi la volupté du corps et la douleur sont en l'ame des sentimens entièrement contraires, nonobstant que souvent l'un suive de l'autre, et que leurs causes soient presque semblables.

### 192. Du goût.

Le sens qui est le plus grossier après l'attouchement est le goût, lequel a pour organe les nerfs de la langue et des autres parties qui lui sont voisines; et pour objet

Digitized by Google

les petites parties des corps terrestres, lorsque, étant séparées les unes des autres, elles nagent dans la salive qui humecte le dedans de la bouche : car, selon qu'elles sont différentes en figure, en grosseur ou en mouvement, elles agitent diversement les extrémités de ces nerfs, et par leur moyen font sentir à l'ame toutes sortes de goûts différens.

193. De l'odorat.

Le troisième est l'odorat, qui a pour organe deux nerfs, lesquels ne semblent être que des parties du cerveau qui s'avancent vers le nez, parce qu'ils ne sortent point hors du crâne; et il a pour objet les petites parties des corps terrestres qui, étant séparées les unes des autres, voltigent par l'air, non pas toutes indifféremment, mais seulement celles qui sont assez subtiles et pénétrantes pour entrer par les pores de l'os qu'on nomme spongieux, lorsqu'elles sont attirées avec l'air de la respiration, et aller mouvoir les extrémités de ces nerfs, ce qu'elles font en autant de différentes façons que nous sentons de différentes odeurs.

194. De l'ouïe.

Le quatrième est l'ouïe, qui n'a pour objet que les divers tremblemens de l'air; car il y a des nerfs au-dedans des oreilles tellement attachés à trois petits os qui se soutiennent l'un l'autre, et dont le premier est appuyé contre la petite peau qui couvre la concavité qu'on nomme le tambour de l'oreille, que tous les divers tremblemens que l'air de dehors communique à cette peau sont rapportés à l'ame par ces nerfs, et lui font ouïr autant de divers sons.

195. De la vue.

Enfin le plus subtil de tous les sens est celui de la vue;

Digitized by Google

car les nerfs optiques qui en sont les organes ne sont point mus par l'air, ni par les autres corps terrestres, mais seulement par les parties du second élément [1], qui, passant par les pores de toutes les humeurs et peaux transparentes des yeux, parviennent jusqu'à ces nerfs, et, selon les diverses façons qu'elles se meuvent, elles font sentir à l'ame toutes les diversités des couleurs et de la lumière, comme j'ai déjà expliqué assez au long dans la Dioptrique et dans les Météores.

**196. Comment on prouve que l'ame ne sent qu'en tant qu'elle est dans le cerveau.**

Et on peut aisément prouver que l'ame ne sent pas en tant qu'elle est en chaque membre du corps, mais seulement en tant qu'elle est dans le cerveau où les nerfs, par leurs mouvemens, lui rapportent les diverses actions des objets extérieurs qui touchent les parties du corps dans lesquelles ils sont insérés. Car, premièrement, il y a plusieurs maladies qui, bien qu'elles n'offensent que le cerveau seul, ôtent néanmoins l'usage de tous les sens, comme fait aussi le sommeil, ainsi que nous expérimentons tous les jours, et toutefois il ne change rien que dans le cerveau. De plus, encore qu'il n'y ait rien de mal disposé, ni dans le cerveau, ni dans les membres où sont les organes des sens extérieurs; si seulement le mouvemement de l'un des nerfs qui s'étendent du cerveau jusques à ces membres est empêché en quelque endroit de l'espace qui est entre deux, cela suffit pour ôter le sentiment à la partie du corps où sont les extrémités de ces nerfs. Et, outre cela, nous sentons quelquefois de la douleur comme si elle était en quelques-uns de nos membres, dont la cause n'est pas en ces membres où elle se sent, mais en quelque lieu plus proche du cerveau par

[1] Voyez la note.

Digitized by Google

où passent les nerfs qui en donnent à l'ame le sentiment: ce que je pourrais prouver par plusieurs expériences; mais je me contenterai ici d'en rapporter une fort manifeste. On avait coutume de bander les yeux à une jeune fille lorsque le chirurgien la venait panser d'un mal qu'elle avait à la main, à cause qu'elle n'en pouvait supporter la vue, et, la gangrène s'étant mise à son mal, on fut contraint de lui couper jusques à la moitié du bras, ce qu'on fit sans l'en avertir, parce qu'on ne la voulait pas attrister; et on lui attacha plusieurs linges liés l'un sur l'autre en la place de la partie qu'on lui avait coupée, en sorte qu'elle demeura long-temps après sans le savoir, et, ce qui est en ceci fort remarquable, elle ne laissait pas cependant d'avoir diverses douleurs qu'elle pensait être dans la main qu'elle n'avait plus, et de se plaindre de ce qu'elle sentait tantôt en l'un de ses doigts, et tantôt à l'autre : de quoi on ne saurait donner d'autre raison sinon que les nerfs de sa main, qui finissaient alors vers le coude, y étaient mus en la même façon qu'ils auraient dû être auparavant dans les extrémités de ses doigts pour faire avoir à l'ame dans le cerveau le sentiment de semblables douleurs. Et cela montre évidemment que la douleur de la main n'est pas sentie par l'ame en tant qu'elle est dans la main, mais en tant qu'elle est dans le cerveau [1].

**197. Comment on prouve qu'elle est de telle nature que le seul mouvement de quelque corps suffit pour lui donner toute sorte de sentiment.**

On peut aussi prouver fort aisément que notre ame est de telle nature que les seuls mouvemens qui se font dans le corps sont suffisans pour lui faire avoir toutes sortes de pensées, sans qu'il soit besoin qu'il y ait en eux aucune chose qui ressemble à ce qu'ils lui font concevoir, et particulièrement qu'ils peuvent exciter en elle ces pensées

[1] Voyez *Traité de l'Homme*, 7.

Digitized by Google

confuses qui s'appellent des sentimens. Car, premièrement, nous voyons que les paroles, soit proférées de la voix, soit écrites sur du papier, lui font concevoir toutes les choses qu'elles signifient, et lui donnent ensuite diverses passions. Sur un même papier, avec la même plume et la même encre, en remuant tant soit peu le bout de la plume en certaine façon, vous tracez des lettres qui font imaginer des combats, des tempêtes ou des Furies, à ceux qui les lisent, et qui les rendent indignés ou tristes; au lieu que si vous remuez la plume d'une autre façon, presque semblable, la seule différence qui sera en ce peu de mouvement leur peut donner des pensées toutes contraires, comme de paix, de repos, de douceur, et exciter en eux des passions d'amour et de joie [1]. Quelqu'un répondra peut-être que l'écriture et les paroles ne représentent immédiatement à l'ame que la figure des lettres et leurs sons, en suite de quoi elle, qui entend la signification de ces paroles, excite en soi-même les imaginations et passions qui s'y rapportent. Mais que dira-t-on du chatouillement et de la douleur? Le seul mouvement d'une épée coupant quelque partie de notre peau nous fait sentir de la douleur, sans nous faire sentir pour cela quel est le mouvement ou la figure de cette épée. Et il est certain que l'idée que nous avons de cette douleur n'est pas moins différente du mouvement qui la cause, ou de celui de la partie de notre corps que l'épée coupe, que sont les idées que nous avons des couleurs, des sons, des odeurs ou des goûts. C'est pourquoi on peut conclure que notre ame est de telle nature que les seuls mouvemens de quelques corps peuvent aussi bien exciter en elle tous ces divers sentimens que celui d'une épée y excite de la douleur.

[1] Voyez *Traité du Monde*, 2-6.

Digitized by Google

**198. Qu'il n'y a rien dans les corps qui puisse exciter en nous quelque sentiment, excepté le mouvement, la figure ou situation et grandeur de leurs parties.**

Outre cela nous ne saurions remarquer aucune différence entre les nerfs qui nous fasse juger que les uns puissent apporter au cerveau quelque autre chose que les autres, bien qu'ils causent en l'ame d'autres sentimens, ni aussi qu'ils y apportent aucune autre chose que les diverses façons dont ils sont mus. Et l'expérience nous montre quelquefois très clairement que les seuls mouvemens excitent en nous non-seulement du chatouillement et de la douleur, mais aussi des sons et de la lumière. Car si nous recevons en l'œil quelque coup assez fort, en sorte que le nerf optique en soit ébranlé, cela nous fait voir mille étincelles de feu, qui ne sont point toutefois hors de notre œil; et quand nous mettons le doigt un peu avant dans notre oreille, nous entendons un bourdonnement dont la cause ne peut être attribuée qu'à l'agitation de l'air que nous y tenons enfermé. Nous pouvons aussi souvent remarquer que la chaleur, la dureté, la pesanteur, et les autres qualités sensibles, en tant qu'elles sont dans les corps que nous appelons chauds, durs, pesans, etc., et même aussi les formes de ces corps qui sont purement matérielles, comme la forme du feu, et semblables, y sont produites par le mouvement de quelques autres corps, et qu'elles produisent aussi par après d'autres mouvemens en d'autres corps. Et nous pouvons fort bien concevoir comment le mouvement d'un corps peut être causé par celui d'un autre, et diversifié par la grandeur, la figure et la situation de ses parties, mais nous ne saurions concevoir en aucune façon comment ces mêmes choses, à savoir la grandeur, la figure et le mouvement, peuvent produire des natures entièrement différentes des leurs, telles que sont celles des qualités réelles et des formes

Digitized by Google

substantielles, que la plupart des philosophes ont supposées être dans les corps; ni aussi comment ces formes ou qualités, étant dans un corps, peuvent avoir la force d'en mouvoir d'autres. Or puisque nous savons que notre ame est de telle nature que les divers mouvemens de quelque corps suffisent pour lui faire avoir tous les divers sentimens qu'elle a, et que nous voyons bien par expérience que plusieurs de ses sentimens sont véritablement causés par de tels mouvemens, mais que nous n'apercevons point qu'aucune autre chose que ces mouvemens passe jamais par les organes des sens jusques au cerveau, nous avons sujet de conclure que nous n'apercevons point aussi en aucune façon que tout ce qui est dans les objets que nous appelons leur lumière, leurs couleurs, leurs odeurs, leurs goûts, leurs sons, leur chaleur ou froideur, et leurs autres qualités qui se sentent par l'attouchement, et aussi ce que nous appelons leurs formes substantielles, soit en eux autre chose que les diverses figures, situations, grandeurs et mouvemens de leurs parties, qui sont tellement disposées qu'elles peuvent mouvoir nos nerfs en toutes les diverses façons qui sont requises pour exciter en notre ame tous les divers sentimens qu'ils y excitent [1].

**199. Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité.**

Et ainsi je puis démontrer par un dénombrement très facile qu'il n'y a aucun phénomène en la nature dont l'explication ait été omise en ce traité; car il n'y a rien qu'on puisse mettre au nombre de ces phénomènes sinon ce que nous pouvons apercevoir par l'entremise des sens; mais, excepté le mouvement, la grandeur, la figure et la situation des parties de chaque corps, qui sont des choses que j'ai ici expliquées le plus exactement qu'il m'a été

[1] *Voyez Traité de l'Homme*, 1-30.

Digitized by Google

possible, nous n'apercevons rien hors de nous par le moyen de nos sens que la lumière, les couleurs, les odeurs, les goûts, les sons, et les qualités de l'attouchement. Or je viens de prouver que nous n'apercevons point que toutes ces sortes de qualités soient rien hors de notre pensée sinon les mouvemens, les grandeurs et les figures de quelques corps, si bien que j'ai prouvé qu'il n'y a rien en tout ce monde visible, en tant qu'il est seulement visible ou sensible, sinon les choses que j'y ai expliquées.

200. Que ce traité ne contient aussi aucuns principes qui n'aient été reçus de tout temps de tout le monde; en sorte que cette philosophie n'est pas nouvelle, mais la plus ancienne et la plus commune qui puisse être.

Mais je désire aussi que l'on remarque que, bien que j'aie ici tâché de rendre raison de toutes les choses matérielles, je ne m'y suis néanmoins servi d'aucun principe qui n'ait été reçu et approuvé par Aristote et par tous les autres philosophes qui ont jamais été au monde; en sorte que cette philosophie n'est point nouvelle, mais la plus ancienne et la plus vulgaire qui puisse être: car je n'ai rien du tout considéré que la figure, le mouvement et la grandeur de chaque corps, ni examiné aucune autre chose que ce que les lois des mécaniques, dont la vérité peut être prouvée par une infinité d'expériences, enseignent devoir suivre de ce que des corps qui ont diverses grandeurs, ou figures, ou mouvemens, se rencontrent ensemble. Mais personne n'a jamais douté qu'il n'y eût des corps dans le monde qui ont diverses grandeurs et figures, et se meuvent diversement, selon les diverses façons qu'ils se rencontrent, et même qui quelquefois se divisent, au moyen de quoi ils changent de figure et de grandeur. Nous expérimentons la vérité de cela tous les jours, non par le moyen d'un seul sens, mais par le moyen de plusieurs, savoir de l'attouchement, de la vue et de l'ouïe; notre imagination en reçoit des idées très distinc-

Digitized by Google

tes, et notre entendement le conçoit très clairement. Ce qui ne se peut dire d'aucune des autres choses qui tombent sous nos sens, comme sont les couleurs, les odeurs, les sons et semblables: car chacune de ces choses ne touche qu'un seul de nos sens, et n'imprime en notre imagination qu'une idée de soi qui est fort confuse, et enfin ne fait point connaître notre entendement ce qu'elle est.

**201. Qu'il est certain que les corps sensibles sont composés de parties insensibles.**

On dira peut-être que je considère plusieurs parties en chaque corps qui sont si petites qu'elles ne peuvent être senties, et je sais bien que cela ne sera pas approuvé par ceux qui prennent leurs sens pour la mesure des choses qui se peuvent connaître. Mais c'est, ce me semble, faire grand tort au raisonnement humain de ne vouloir pas qu'il aille plus loin que les yeux; et il n'y a personne qui puisse douter qu'il n'y ait des corps qui sont si petits qu'ils ne peuvent être aperçus par aucun de nos sens, pourvu seulement qu'il considère quels sont les corps qui sont ajoutés à chaque fois aux choses qui s'augmentent continuellement peu à peu, et quels sont ceux qui sont ôtés des choses qui diminuent en même façon. On voit tous les jours croître les plantes, et il est impossible de concevoir comment elles deviennent plus grandes qu'elles n'ont été, si on ne conçoit que quelque corps est ajouté au leur: mais qui est-ce qui a jamais pu remarquer par l'entremise des sens quels sont les petits corps qui sont ajoutés en chaque moment à chaque partie d'une plante qui croît? Pour le moins, entre les philosophes, ceux qui avouent que les parties de la quantité sont divisibles à l'infini doivent avouer qu'en se divisant elles peuvent devenir si petites qu'elles ne seront aucunement sensibles. Et la raison qui nous empêche de pouvoir sentir les corps qui sont



Digitized by Google

fort petits est évidente; car elle consiste en ce que tous les objets que nous sentons doivent mouvoir quelques-unes des parties de notre corps qui servent d'organes à nos sens, c'est-à-dire quelques petits filets de nos nerfs, et que chacun de ces petits filets ayant quelque grosseur, les corps qui sont beaucoup plus petits qu'eux n'ont point la force de les mouvoir : ainsi, étant assurés que chacun des corps que nous sentons est composé de plusieurs autres corps si petits que nous ne les saurions apercevoir, il n'y a, ce me semble, personne, pourvu qu'il veuille user de raison, qui ne doive avouer que c'est beaucoup mieux philosopher de juger de ce qui arrive en ces petits corps, que leur seule petitesse nous empêche de pouvoir sentir, par l'exemple de ce que nous voyons arriver en ceux que nous sentons, et de rendre raison par ce moyen de tout ce qui est en la nature (ainsi que j'ai tâché de faire en ce traité), que pour rendre raison des mêmes choses en inventer je ne sais quelles autres qui n'ont aucun rapport avec celles que nous sentons, comme sont la matière première, les formes substantielles, et tout ce grand attirail de qualités que plusieurs ont coutume de supposer, chacune desquelles peut plus difficilement être connue que toutes les choses qu'on prétend expliquer par leur moyen.

**202. Que ces principes ne s'accordent pas mieux avec ceux de Démocrite qu'avec ceux d'Aristote ou des autres.**

Peut-être aussi que quelqu'un dira que Démocrite a déjà ci-devant imaginé de petits corps qui avaient diverses figures, grandeurs et mouvemens, par le divers mélange desquels tous les corps sensibles étaient composés, et que néanmoins sa philosophie est communément rejetée. A quoi je réponds qu'elle n'a jamais été rejetée de personne parce qu'il faisait considérer des corps plus petits que ceux qui sont aperçus de nos sens, et qu'il leur attribuait diverses grandeurs, diverses figures et divers mouvemens;

Digitized by Google

car il n'y a personne qui puisse douter qu'il n'y en ait véritablement de tels, ainsi qu'il a déjà été prouvé : mais elle a été rejetée, premièrement à cause qu'elle supposait que ces petits corps étaient indivisibles, ce que je rejette aussi entièrement; puis à cause qu'il imaginait du vide entre deux, et je démontre qu'il est impossible qu'il y en ait; puis aussi à cause qu'il leur attribuait de la pesanteur, et moi je nie qu'il y en ait en aucun corps, en tant qu'il est considéré seul, parce que c'est une qualité qui dépend du mutuel rapport que plusieurs corps ont les uns aux autres; puis, enfin, on a eu sujet de la rejeter à cause qu'il n'expliquait point en particulier comment toutes choses avaient été formées par la seule rencontre de ces petits corps, ou bien, s'il l'expliquait de quelques-unes, les raisons qu'il en donnait ne dépendaient pas tellement les unes des autres que cela fît voir que toute la nature pouvait être expliquée en même façon (au moins on ne peut le connaître de ce qui nous a été laissé par écrit de ses opinions). Mais je laisse à juger aux lecteurs si les raisons que j'ai mises en ce traité se suivent assez, et si on en peut déduire assez de choses : et d'autant que la considération des figures, des grandeurs et des mouvemens a été reçue par Aristote et par tous les autres, aussi bien que par Démocrite, et que je rejette tout ce que ce dernier a supposé outre cela, ainsi que je rejette généralement tout ce qui a été supposé par les autres, il est évident que cette façon de philosopher n'a pas plus d'affinité avec celle de Démocrite qu'avec toutes les autres sectes particulières.

**203. Comment on peut parvenir à la connaissance des figures, grandeurs et mouvemens des corps insensibles.**

Enfin, quelqu'un pourra aussi demander d'où j'ai appris quelles sont les figures, les grandeurs et les mouvemens des petites parties de chaque corps, plusieurs des-



Digitized by Google

quelles j'ai ici déterminées tout de même que si je les avais vues, bien qu'il soit certain que je n'ai pu les apercevoir par l'aide des sens, puisque j'avoue qu'elles sont insensibles. A quoi je réponds que j'ai premièrement considéré en général toutes les notions claires et distinctes qui peuvent être en notre entendement touchant les choses matérielles, et que n'en ayant point trouvé d'autres sinon celles que nous avons des figures, des grandeurs et des mouvemens, et des règles suivant lesquelles ces trois choses peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la géométrie et des mécaniques, j'ai jugé qu'il fallait nécessairement que toute la connaissance que les hommes peuvent avoir de la nature fût tirée de cela seul; parce que toutes les autres notions que nous avons des choses sensibles, étant confuses et obscures, ne peuvent servir à nous donner la connaissance d'aucune chose hors de nous, mais plutôt la peuvent empêcher. En suite de quoi j'ai examiné toutes les principales différences qui se peuvent trouver entre les figures, grandeurs et mouvemens de divers corps que leur seule petitesse rend insensibles, et quels effets sensibles peuvent être produits par les diverses façons dont ils se mêlent ensemble, et, par après, lorsque j'ai rencontré de semblables effets dans les corps que nos sens apercoivent, j'ai pensé qu'ils avaient pu être ainsi produits; puis j'ai cru qu'ils l'avaient infailliblement été, lorsqu'il m'a semblé être impossible de trouver en toute l'étendue de la nature aucune autre cause capable de les produire. A quoi l'exemple de plusieurs corps composés par l'artifice des hommes m'a beaucoup servi : car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instrumens, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui

Digitized by Google

les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvemens se peuvent voir; au lieu que les tuyaux, ou ressorts, qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles: car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. C'est pourquoi tout de même qu'un horloger en considérant une montre qu'il n'a pas faite peut ordinairement juger par le moyen de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas; ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tâché de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles.

**204. Que touchant les choses que nos sens n'aperçoivent point, il suffit d'expliquer comment elles peuvent être: et que c'est tout ce qu'Aristote a tâché de faire.**

On répliquera peut-être encore à ceci que bien que j'aie imaginé des causes qui pourraient produire des effets semblables à ceux que nous voyons, nous ne devons pas pour cela conclure que ceux que nous voyons soient produits par elles; parce que comme un horloger industrieux peut faire deux montres qui marquent les heures en même façon, et entre lesquelles il n'y ait aucune différence en ce qui paraît à l'extérieur, qui n'aient toutefois rien de semblable en la composition de leurs roues, ainsi il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paraissent telles que maintenant elles paraissent, sans qu'il soit possible à l'esprit humain de connaître lequel de tous ces moyens il

Digitized by Google

a voulu employer à les faire : ce que je ne fais aucune difficulté d'accorder. Et je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'informer si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits. Même je crois qu'il est aussi utile pour la vie de connaître des causes ainsi imaginées, que si on avait la connaissance des vraies : car la médecine, les mécaniques, et généralement tous les arts à quoi la connaissance de la physique peut servir, n'ont pour fin que d'appliquer tellement quelques corps sensibles les uns aux autres que, par la suite des causes naturelles, quelques effets sensibles soient produits; ce que l'on pourra faire tout aussi bien en considérant la suite de quelques causes ainsi imaginées, quoique fausses, que si elles étaient les vraies, puisque cette suite est supposée semblable en ce qui regarde les effets sensibles. Et afin qu'on ne puisse pas s'imaginer qu'Aristote ait jamais prétendu rien faire de plus que cela, il dit lui-même, au commencement du septième chapitre du premier livre de ses Météores, que, « pour ce qui est des choses qui ne sont pas manifestes aux sens, il pense les « démontrer suffisamment et autant qu'on peut désirer « avec raison, s'il fait seulement voir qu'elles peuvent « être telles qu'il les explique. »

205. Que néanmoins on a une certitude morale que toutes les choses de ce monde sont telles qu'il a été ici démontré qu'elles peuvent être.

Mais, néanmoins, afin que je ne fasse point de tort à la vérité, en la supposant moins certaine qu'elle n'est, je distinguerai ici deux sortes de certitude. La première est appelée morale, c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs; ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie bien que nous sachions qu'il se peut faire, abso-

Digitized by Google

lument parlant, qu'elles soient fausses. Ainsi ceux qui n'ont jamais été à Rome ne doutent point que ce ne soit une ville en Italie, bien qu'il se pourrait faire que tous ceux desquels ils l'ont appris les eussent trompés. Et si quelqu'un, pour deviner un chiffre écrit avec les lettres ordinaires, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, et de lire un C partout où il y aura un B, et ainsi de substituer en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, et que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé, bien qu'il se pourrait faire que celui qui l'a écrit y en ait mis un autre tout différent en donnant une autre signification à chaque lettre : car cela peut si difficilement arriver, principalement lorsque le chiffre contient beaucoup de mots, qu'il n'est pas moralement croyable. Or si on considère combien de diverses propriétés de l'aimant, du feu, et de toutes les autres choses qui sont au monde, ont été très évidemment déduites d'un fort petit nombre de causes que j'ai proposées au commencement de ce traité, quand bien même on voudrait s'imaginer que je les ai supposées par hasard et sans que la raison me les ait persuadées, on ne laissera pas d'avoir pour le moins autant de raison de juger qu'elles sont les vraies causes de tout ce que j'en ai déduit, qu'on en a de croire qu'on a trouvé le vrai sens d'un chiffre lorsqu'on le voit suivre de la signification qu'on a donnée par conjecture à chaque lettre ; car le nombre des lettres de l'alphabet est beaucoup plus grand que celui des premières causes que j'ai supposées, et on n'a pas coutume de mettre tant de mots ni même tant de lettres dans un chiffre que j'ai déduit de divers effets de ces causes.

206. Et même qu'on en a une certitude plus que morale.

L'autre sorte de certitude est lorsque nous pensons

Digitized by Google

qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons. Et elle est fondée sur un principe de métaphysique très assuré, qui est que Dieu étant souverainement bon et la source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux ne se trompe point lorsque nous en usons bien, et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie. Ainsi cette certitude s'étend à tout ce qui est démontré dans la mathématique; car nous voyons clairement qu'il est impossible que deux et trois joints ensemble fassent plus ou moins que cinq, ou qu'un carré n'ait que trois côtés, et choses semblables. Elle s'étend aussi à la connaissance que nous avons qu'il y a des corps dans le monde, pour les raisons ci-dessus expliquées au commencement de la seconde partie; puis ensuite elle s'étend à toutes les choses qui peuvent être démontrées touchant ces corps, par les principes de la mathématique ou par d'autres aussi évidens et certains, au nombre desquelles il me semble que celles que j'ai écrites en ce traité doivent être reçues, au moins les principales et plus générales: et j'espère qu'elles le seront en effet par ceux qui les auront examinées avec tant de soin, qu'ils verront clairement toute la suite des déductions que j'ai faites, et combien sont évidens tous les principes desquels je me suis servi; principalement s'ils comprennent bien qu'il ne se peut faire que nous sentions aucun objet sinon par le moyen de quelque mouvement local que cet objet excite en nous, et que les étoiles fixes ne peuvent exciter ainsi aucun mouvement en nos yeux sans mouvoir aussi en quelque façon toute la matière qui est entre elles et nous. D'où il suit très évidemment que les cieux doivent être fluides, c'est-à-dire composés de petites parties qui se meuvent séparément les unes des autres, ou du moins qu'il doit y avoir en eux de telles parties; car tout ce qu'on

Digitized by Google

peut dire que j'ai supposé, et qui se trouve en l'article 46 de la troisième partie, peut être réduit à cela seul que les cieux sont fluides. En sorte que ce seul point étant reconnu pour suffisamment démontré par tous les effets de la lumière, et par la suite de toutes les autres choses que j'ai expliquées, je pense qu'on doit aussi reconnaître que j'ai prouvé par démonstration mathématique (suivant les principes que j'ai établis) toutes les choses que j'ai écrites, au moins les plus générales qui concernent la fabrique du ciel et de la terre; et même de la façon que je les ai écrites : car j'ai eu soin de proposer comme douteuses toutes celles que j'ai pensées l'être.

**207. Mais que je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages, et à l'autorité de l'Église.**

Toutefois, à cause que je ne veux pas me fier trop à moi-même, je n'assure ici aucune chose, et je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Église. Même je prie les lecteurs de n'ajouter point du tout de foi à tout ce qu'ils trouveront ici écrit, mais seulement de l'examiner et de n'en recevoir que ce que la force et l'évidence de la raison les pourra contraindre de croire.

Digitized by Google

Digitized by Google

LES

# PASSIONS DE L'AME.

Digitized by Google

**Le *Traité des passions de l'ame* a été écrit en français par Descartes et publié pour la première fois à Amsterdam, en 1649. Les quatre lettres dont il est précédé sont relatives à l'histoire de ce traité.**

Digitized by Google

# LETTRES

SUR LE

# TRAITÉ DES PASSIONS.

## LETTRE PREMIÈRE.

### A M. DESCARTES.

MONSIEUR,

J'avais été bien aise de vous voir à Paris cet été dernier pour ce que je pensais que vous y étiez venu à dessein de vous y arrêter, et qu'y ayant plus de commodité qu'en aucun autre lieu pour faire les expériences dont vous avez témoigné avoir besoin [1] afin d'achever les traités que vous avez promis au public vous ne manqueriez pas de tenir votre promesse, et que nous les verrions bientôt imprimés. Mais vous m'avez entièrement ôté cette joie lorsque vous êtes retourné en Hollande; et je ne puis m'abstenir ici de vous dire que je suis encore fâché contre vous de ce que vous n'avez pas voulu, avant votre départ, me laisser voir le traité des passions qu'on m'a dit que vous avez composé : outre que, faisant réflexion sur les paroles que j'ai lues en une préface qui fut jointe il y a deux ans à la version française de vos *Principes,* où, après avoir parlé succinctement des parties de la philosophie qui doivent être trouvées avant qu'on puisse recueillir ses principaux fruits, et avoir dit que « vous ne vous défiez pas « tant de vos forces que vous n'osassiez entreprendre de les ex- « pliquer toutes si vous aviez la commodité de faire les expé- « riences qui sont requises pour appuyer et justifier vos raison- « nemens, » vous ajoutez « qu'il faudrait à cela de grandes

[1] Voyez Méthode, sixième partie, et les Principes de la philosophie, quatrième partie, art. 118.

Digitized by Google

« dépenses, auxquelles un particulier comme vous ne saurait « suffire s'il n'était aidé par le public; mais que, ne voyant pas « que vous deviez attendre cette aide, vous pensez vous devoir « contenter d'étudier dorénavant pour votre instruction parti- « culière, et que la postérité vous excusera si vous manquez à « travailler désormais pour elle [1] : » je crains que ce ne soit maintenant tout de bon que vous voulez envier au public le reste de vos inventions, et que nous n'aurons jamais plus rien de vous si nous vous laissons suivre votre inclination. Ce qui est cause que je me suis proposé de vous tourmenter un peu par cette lettre, et de me venger de ce que vous m'avez refusé votre *Traité des passions,* en vous reprochant librement la négligence et les autres défauts que je juge empêcher que vous ne fassiez valoir votre talent autant que vous pouvez et que votre devoir vous y oblige. En effet, je ne puis croire que ce soit autre chose que votre négligence et le peu de soin que vous avez d'être utile au reste des hommes qui fait que vous ne continuez pas votre *Physique;* car encore que je comprenne fort bien qu'il est impossible que vous l'acheviez si vous n'avez plusieurs expériences, et que ces expériences doivent être faites aux frais du public à cause que l'utilité lui en reviendra, et que les biens d'un particulier n'y peuvent suffire, je ne crois pas toutefois que ce soit cela qui vous arrête, pour ce que vous ne pourriez manquer d'obtenir de ceux qui disposent des biens du public tout ce que vous sauriez souhaiter pour ce sujet, si vous daigniez leur faire entendre la chose comme elle est, et comme vous la pourriez facilement représenter si vous en aviez la volonté. Mais vous avez toujours vécu d'une façon si contraire à cela, qu'on a sujet de se persuader que vous ne voudriez pas même recevoir aucune aide d'autrui, encore qu'on vous l'offrirait; et néanmoins vous prétendez que la postérité vous excusera de ce que vous ne voulez plus travailler pour elle, sur ce que vous supposez que cette aide vous y est nécessaire, et que vous ne la pouvez obtenir. Ce qui me donne sujet de penser non-seulement que vous êtes trop négligent, mais peut-être aussi que vous n'avez pas assez de courage pour espérer de parachever ce que ceux qui ont lu vos écrits attendent de vous, et que néanmoins vous êtes assez vain pour vouloir persuader à ceux qui viendront après nous que vous n'y avez point manqué par votre faute, mais pour ce qu'on n'a pas reconnu votre vertu comme on devait, et qu'on a refusé de vous assister en vos desseins. En

[1] Voyez préface des Principes, n° 14.

Digitized by Google

quoi je vois que votre ambition trouve son compte, à cause que ceux qui verront vos écrits à l'avenir jugeront, par ce que vous avez publié il y a plus de douze ans, que vous aviez trouvé dès ce temps-là tout ce qui a jusques à présent été vu de vous, et que ce qui vous reste à inventer touchant la physique est moins difficile que ce que vous en avez déjà expliqué, en sorte que vous auriez pu depuis nous donner tout ce qu'on peut attendre du raisonnement humain pour la médecine et les autres usages de la vie, si vous aviez eu la commodité de faire les expériences requises à cet égard; et même que vous n'avez pas sans doute laissé d'en trouver une grande partie, mais qu'une juste indignation contre l'ingratitude des hommes vous a empêché de leur faire part de vos inventions. Ainsi vous pensez que désormais, en vous reposant, vous pourrez acquérir autant de réputation que si vous travailliez beaucoup, et même peut-être un peu davantage, à cause qu'ordinairement le bien qu'on possède est moins estimé que celui qu'on désire ou bien qu'on regrette. Mais je vous veux ôter le moyen d'acquérir ainsi de la réputation sans la mériter : et bien que je ne doute pas que vous ne sachiez ce qu'il faudrait que vous eussiez fait si vous aviez voulu être aidé par le public, je le veux néanmoins ici écrire; et même je ferai imprimer cette lettre, afin que vous ne puissiez prétendre de l'ignorer, et que, si vous manquez ci-après à nous satisfaire, vous ne puissiez plus vous excuser sur le siècle. Sachez donc que ce n'est pas assez pour obtenir quelque chose du public que d'en avoir touché un mot en passant en la préface d'un livre, sans dire expressément que vous la désirez et l'attendez, ni expliquer les raisons qui peuvent prouver non-seulement que vous la méritez, mais aussi qu'on a très grand intérêt de vous l'accorder, et qu'on en doit attendre beaucoup de profit. On est accoutumé de voir que tous ceux qui s'imaginent qu'ils valent quelque chose en font tant de bruit, et demandent avec tant d'importunité ce qu'ils prétendent, et promettent tant au-delà de ce qu'ils peuvent, que lorsque quelqu'un ne parle de soi qu'avec modestie, et qu'il ne requiert rien de personne, ni ne promet rien avec assurance, quelque preuve qu'il donne d'ailleurs de ce qu'il peut, on n'y fait pas de réflexion, et on ne pense aucunement à lui.

Vous direz peut-être que votre humeur ne vous porte pas à rien demander, ni à parler avantageusement de vous-même, pour ce que l'un semble être une marque de bassesse, et l'autre d'orgueil. Mais je prétends que cette humeur se doit corriger, et

Digitized by Google

qu'elle vient d'erreur et de faiblesse plutôt que d'une honnête pudeur et modestie : car pour ce qui est des demandes, il n'y a que celles qu'on fait pour son propre besoin à ceux de qui on n'a aucun droit de rien exiger desquelles on ait sujet d'avoir quelque honte; et tant s'en faut qu'on en doive avoir de celles qui tendent à l'utilité et au profit de ceux à qui on les fait, qu'au contraire on en peut tirer de la gloire, principalement lorsqu'on leur a déjà donné des choses qui valent plus que celles qu'on veut obtenir d'eux. Et pour ce qui est de parler avantageusement de soi-même, il est vrai que c'est un orgueil très ridicule et très blâmable lorsqu'on dit de soi des choses qui sont fausses, et même que c'est une vanité méprisable encore qu'on n'en dise que de vraies, lorsqu'on le fait par ostentation et sans qu'il en revienne aucun bien à personne; mais lorsque ces choses sont telles qu'il importe aux autres de les savoir, il est certain qu'on ne les peut taire que par une humilité vicieuse, qui est une espèce de lâcheté et de faiblesse. Or il importe beaucoup au public d'être averti de ce que vous avez trouvé dans les sciences, afin que jugeant par-là de ce que vous y pouvez encore trouver il soit incité à contribuer tout ce qu'il peut pour vous y aider, comme un travail qui a pour but le bien général de tous les hommes. Et les choses que vous avez déjà données, à savoir les vérités importantes que vous avez expliquées dans vos écrits, valent incomparablement davantage que tout ce que vous sauriez demander pour ce sujet.

Vous pouvez dire aussi que vos œuvres parlent assez, sans qu'il soit besoin que vous y ajoutiez les promesses et les vanteries, lesquelles, étant ordinaires aux charlatans qui veulent tromper, semblent ne pouvoir être bienséantes à un homme d'honneur qui cherche seulement la vérité. Mais ce qui fait que les charlatans sont blâmables n'est pas que les choses qu'ils disent d'eux-mêmes sont grandes et bonnes, c'est seulement qu'elles sont fausses et qu'ils ne les peuvent prouver; au lieu que celles que je prétends que vous devez dire de vous sont si vraies, et si évidemment prouvées par vos écrits, que toutes les règles de la bienséance vous permettent de les assurer, et celles de la charité vous y obligent, à cause qu'il importe aux autres de les savoir. Car encore que vos écrits parlent assez au regard de ceux qui les examinent avec soin et qui sont capables de les entendre, toutefois cela ne suffit pas pour le dessein que je veux que vous ayez, à cause qu'un chacun ne les peut pas lire, et que ceux qui manient les affaires publiques n'en peuvent guère avoir le loisir,

Digitized by Google

Il arrive peut-être bien que quelqu'un de ceux qui les ont lus en parle; mais, quoi qu'on leur en puisse dire, le peu de bruit qu'ils savent que vous faites, et la trop grande modestie que vous avez toujours observée en parlant de vous, ne permet pas qu'ils y fassent beaucoup de réflexion : même, à cause qu'on use souvent auprès d'eux de tous les termes les plus avantageux qu'on puisse imaginer pour louer des personnes qui ne sont que fort médiocres, ils n'ont pas sujet de prendre les louanges immenses qui vous sont données par ceux qui vous connaissent pour des vérités bien exactes. Au lieu que lorsque quelqu'un parle de soi-même et qu'il dit des choses très extraordinaires, on l'écoute avec plus d'attention, principalement lorsque c'est un homme de bonne naissance et qu'on sait n'être point d'humeur ni de condition à vouloir faire le charlatan, et, pour ce qu'il se rendrait ridicule s'il usait d'hyperboles en telle occasion, ses paroles sont prises en leur vrai sens; et ceux qui ne les veulent pas croire sont au moins invités par leur curiosité, ou par leur jalousie, à examiner si elles sont vraies. C'est pourquoi étant très certain et le public ayant grand intérêt de savoir qu'il n'y a jamais eu au monde que vous seul (au moins dont nous ayons les écrits) qui ait découvert les vrais principes et reconnu les premières causes de tout ce qui est produit en la nature, et qu'ayant déjà rendu raison par principes de toutes les choses qui paraissent et s'observent le plus communément dans le monde il vous faut seulement avoir des observations plus particulières pour trouver en même façon les raisons de tout ce qui peut être utile aux hommes en cette vie, et ainsi nous donner une très parfaite connaissance de la nature de tous les minéraux, des vertus de toutes les plantes, des propriétés des animaux, et généralement de tout ce qui peut servir pour la médecine et les autres arts; et enfin que, ces observations particulières ne pouvant être toutes faites en peu de temps sans grande dépense, tous les peuples de la terre y devraient à l'envi contribuer comme à la chose du monde la plus importante, et à laquelle ils ont tous égal intérêt : cela étant, dis-je, très certain, et pouvant assez être prouvé par les écrits que vous avez déjà fait imprimer, vous devriez le dire si haut, le publier avec tant de soin, et le mettre si expressément dans tous les titres de vos livres, qu'il ne pût dorénavant y avoir personne qui l'ignorât. Ainsi vous feriez au moins d'abord naître l'envie à plusieurs d'examiner ce qui en est; et d'autant qu'ils s'en enquerraient davantage et liraient vos écrits avec plus de soin, d'autant con-



Digitized by Google

naîtraient-ils plus clairement que vous ne vous seriez point vanté à faux.

Et il y a principalement trois points que je voudrais que vous fissiez bien concevoir à tout le monde. Le premier est qu'il y a une infinité de choses à trouver en la physique qui peuvent être extrêmement utiles à la vie ; le second, qu'on a grand sujet d'attendre de vous l'invention de ces choses ; et le troisième, que vous en pourrez d'autant plus trouver que vous aurez plus de commodités pour faire quantité d'expériences. Il est à propos qu'on soit averti du premier point, à cause que la plupart des hommes ne pensent pas qu'on puisse rien trouver dans les sciences qui vaille mieux que ce qui a été trouvé par les anciens, et même que plusieurs ne conçoivent point ce que c'est que la physique, ni à quoi elle peut servir. Or il est aisé de prouver que le trop grand respect qu'on porte à l'antiquité est une erreur qui préjudicie extrêmement à l'avancement des sciences ; car on voit que les peuples sauvages de l'Amérique, et aussi plusieurs autres qui habitent des lieux moins éloignés, ont beaucoup moins de commodités pour la vie que nous n'en avons, et toutefois qu'ils sont d'une origine aussi ancienne que la nôtre : en sorte qu'ils ont autant de raison que nous de dire qu'ils se contentent de la sagesse de leurs pères, et qu'ils ne croient point que personne leur puisse rien enseigner de meilleur que ce qui a été su et pratiqué de toute antiquité parmi eux. Et cette opinion est si préjudiciable que, pendant qu'on ne la quitte point, il est certain qu'on ne peut acquérir aucune nouvelle capacité : aussi voit-on par expérience que les peuples en l'esprit desquels elle est le plus enracinée sont ceux qui sont demeurés les plus ignorans et les plus rudes ; et pour ce qu'elle est encore assez fréquente parmi nous, cela peut servir de raison pour prouver qu'il s'en faut beaucoup que nous sachions tout ce que nous sommes capables de savoir. Ce qui peut aussi fort clairement être prouvé par plusieurs inventions très utiles, comme sont l'usage de la boussole, l'art d'imprimer, les lunettes d'approche, et semblables, qui n'ont été trouvées qu'aux derniers siècles, bien qu'elles semblent maintenant assez faciles à ceux qui les savent. Mais il n'y a rien en quoi le besoin que nous avons d'acquérir de nouvelles connaissances paraisse mieux qu'en ce qui regarde la médecine. Car bien qu'on ne doute point que Dieu n'ait pourvu cette terre de toutes les choses qui sont nécessaires aux hommes pour s'y conserver en parfaite santé jusques à une extrême vieillesse, et bien qu'il n'y ait rien

Digitized by Google

au monde si désirable que la connaissance de ces choses, en sorte qu'elle a été autrefois la principale étude des rois et des sages, toutefois l'expérience montre qu'on est encore si éloigné de l'avoir toute, que souvent on est arrêté au lit par de petits maux, et que tous les plus savans médecins ne peuvent connaître, et qu'ils ne font qu'aigrir par leurs remèdes lorsqu'ils entreprennent de les chasser. En quoi le défaut de leur art et le besoin qu'on a de le perfectionner sont si évidents, que, pour ceux qui ne conçoivent pas ce que c'est que la physique, il suffit de leur dire qu'elle est la science qui doit enseigner à connaître si parfaitement la nature de l'homme et de toutes les choses qui lui peuvent servir d'alimens ou de remèdes, qu'il lui soit aisé de s'exempter par son moyen de toutes sortes de maladies. Car, sans parler de ses autres usages, celui-là seul est assez important pour obliger les plus insensibles à favoriser les desseins d'un homme qui a déjà prouvé par les choses qu'il a inventées qu'on a grand sujet d'attendre de lui tout ce qui reste encore à trouver en cette science.

Mais il est principalement besoin que le monde sache que vous avez prouvé cela de vous; et à cet effet il est nécessaire que vous fassiez un peu de violence à votre humeur, et que vous chassiez cette trop grande modestie, qui vous a empêché jusques ici de dire de vous e des autres tout ce que vous êtes obligé de dire. Je ne veux point pour cela vous commettre avec les doctes de ce siècle: la plupart de ceux auxquels on donne ce nom, à savoir tous ceux qui cultivent ce qu'on appelle communément les belles-lettres, et tous les jurisconsultes, n'ont aucun intérêt à ce que je prétends que vous devez dire; les théologiens aussi et les médecins n'y en ont point, si ce n'est en tant que philosophes: car la théologie ne dépend aucunement de la physique, ni même la médecine, en la façon qu'elle est aujourd'hui pratiquée par les plus doctes et les plus prudens en cet art; ils se contentent de suivre les maximes ou les règles qu'une longue expérience a enseignées, et ils ne méprisent pas tant la vie des hommes que d'appuyer leurs jugemens, desquels souvent elle dépend, sur les raisonnemens incertains de la philosophie de l'école: il ne reste que les philosophes, entre lesquels tous ceux qui ont de l'esprit sont déjà pour vous, et seront très aises de voir que vous produisiez la vérité en telle sorte que la malignité des pédans ne la puisse opprimer, de façon que ce ne soit que les seuls pédans qui se puissent offenser de ce que vous aurez à dire; et pour ce qu'ils sont la risée et le mépris de



Digitized by Google

tous les plus honnêtes gens, vous ne devez pas fort vous soucier de leur plaire : outre que votre réputation vous les a déjà rendus autant ennemis qu'ils sauraient être ; et au lieu que votre modestie est cause que maintenant quelques-uns d'eux ne craignent pas de vous attaquer, je m'assure que si vous vous faisiez autant valoir que vous pouvez et que vous devez, ils se verraient si bas au-dessous de vous qu'il n'y en aurait aucun qui n'eût honte de l'entreprendre. Je ne vois donc point qu'il y ait rien qui vous doive empêcher de publier hardiment tout ce que vous jugerez pouvoir servir à votre dessein ; et rien ne me semble y être plus utile que ce que vous avez déjà mis en une lettre adressée au R. P. Dinet, laquelle vous fîtes imprimer il y a sept ans, pendant qu'il était provincial des jésuites de France. Vous disiez en parlant des Essais que vous aviez publiés cinq ou six ans auparavant : « Je n'y ai pas traité une « question ou deux seulement, mais j'en ai traité plus de six « cents qui n'avaient point encore été ainsi expliquées par per- « sonne avant moi. Et bien que jusques ici plusieurs aient re- « gardé mes écrits de travers, et qu'ils aient essayé par toutes « sortes de moyens de les réfuter, personne toutefois, que je « sache, n'y a encore pu rien trouver que de vrai. Que l'on fasse « le dénombrement de toutes les questions qui, depuis tant de « siècles que les autres philosophies ont eu cours, ont été réso- « lues par leur moyen, et peut-être s'étonnera-t-on de voir « qu'elles ne sont pas en si grand nombre ni si célèbres que cel- « les qui sont contenues dans mes Essais ; mais, bien davantage, « je dis hardiment que l'on n'a jamais donné la solution d'au- « cune question, suivant les principes de la philosophie péripa- « téticienne, que je ne puisse démontrer être fausse ou non-re- « cevable. Qu'on en fasse l'épreuve ; qu'on me les propose, non « pas toutes, car je n'estime pas qu'elles vaillent la peine qu'on « y emploie beaucoup de temps, mais quelques-unes des plus « belles et des plus célèbres, et l'on verra l'effet de ma pro- « messe [1], » etc. Ainsi, malgré toute votre modestie, la force de la vérité vous a contraint d'écrire en cet endroit-là que vous avez déjà expliqué dans vos premiers Essais, qui ne contiennent quasi que la Dioptrique et les Météores, plus de six cents questions de philosophie que personne avant vous n'avait su si bien expliquer ; qu'encore que plusieurs eussent regardé vos écrits de travers, et cherché toutes sortes de moyens pour les réfuter,

[1] Voyez la lettre au P. Dinet, dans les Lettres de Descartes.

Digitized by Google

vous ne sauriez point toutefois que personne y eût encore pu rien remarquer qui ne fût pas vrai ; à quoi vous ajoutez que si on veut compter une par une les questions qui ont pu être résolues par toutes les autres façons de philosopher qui ont eu cours depuis que le monde est, on ne trouvera peut-être pas qu'elles soient en si grand nombre ni si notables. Outre cela vous assurez que les principes qui sont particuliers à la philosophie qu'on attribue à Aristote, et qui est la seule qu'on enseigne maintenant dans les écoles, n'ont jamais su trouver la vraie solution d'aucune question ; et vous défiez expressément tous ceux qui enseignent d'en nommer quelqu'une qui ait été si bien résolue par eux que vous ne puissiez montrer aucune erreur en leurs solutions. Or ces choses ayant été écrites à un provincial des jésuites, et publiées il y a déjà plus de sept ans, il n'y a point de doute que quelques-uns des plus capables de ces grands corps auraient tâché de les réfuter si elles n'étaient pas entièrement vraies, ou seulement si elles pouvaient être disputées avec quelque apparence de raison. Car, nonobstant le peu de bruit que vous faites, chacun sait que votre réputation est déjà si grande, et qu'ils ont tant d'intérêt à maintenir que ce qu'ils enseignent n'est point mauvais, qu'ils ne peuvent dire qu'ils l'ont négligé. Mais tous les doctes savent assez qu'il n'y a rien en la physique de l'école qui ne soit douteux ; et ils savent aussi qu'en telle matière être douteux n'est guère meilleur qu'être faux, à cause qu'une science doit être certaine et démonstrative : de façon qu'ils ne peuvent trouver étrange que vous ayez assuré que leur physique ne contient la vraie solution d'aucune question, car cela ne signifie autre chose sinon qu'elle ne contient la démonstration d'aucune vérité que les autres ignorent ; et si quelqu'un d'eux examine vos écrits pour les réfuter, il trouve tout au contraire qu'ils ne contiennent que des démonstrations touchant des matières qui étaient auparavant ignorées de tout le monde. C'est pourquoi, étant sages et avisés comme ils sont, je ne m'étonne pas qu'ils se taisent ; mais je m'étonne que vous n'ayez encore daigné tirer aucun avantage de leur silence, à cause que vous ne sauriez rien souhaiter qui fasse mieux voir combien votre physique diffère de celle des autres. Et il importe qu'on remarque leur différence, afin que la mauvaise opinion que ceux qui sont employés dans les affaires et qui y réussissent le mieux ont coutume d'avoir pour la philosophie n'empêche pas qu'ils ne connaissent le prix de la vôtre ; car ils ne jugent ordinairement de ce qui arrivera que par ce qu'ils ont déjà vu ar-

Digitized by Google

river : et pour ce qu'ils n'ont jamais aperçu que le public ait recueilli aucun autre fruit de la philosophie de l'école sinon qu'elle a rendu quantité d'hommes pédans, ils ne sauraient pas s'imaginer qu'on en doive attendre de meilleurs de la vôtre, si ce n'est qu'on leur fasse considérer que celle-ci étant toute vraie, et l'autre étant toute fausse, leurs fruits doivent être entièrement différens. En effet, c'est un grand argument pour prouver qu'il n'y a point de vérité en la physique de l'école que de dire qu'elle est instituée pour enseigner toutes les inventions utiles à la vie; et que, néanmoins, bien qu'il en ait été trouvé plusieurs de temps en temps, ce n'a jamais été par le moyen de cette physique, mais seulement par hasard et par usage, ou bien, si quelque science y a contribué, ce n'a été que la mathématique, et elle est aussi la seule de toutes les sciences humaines en laquelle on ait ci-devant pu trouver quelques verités qui ne peuvent être mises en doute. Je sais bien que les philosophes la veulent recevoir pour une partie de leur physique; mais pour ce qu'ils ignorent presque tous qu'il n'est pas vrai qu'elle en soit une partie, mais au contraire que la vraie physique est une partie de la mathématique, cela ne peut rien faire pour eux. Mais la certitude qu'on a déjà reconnue dans la mathématique fait beaucoup pour vous, car c'est une science en laquelle il est constant que vous excellez; et vous avez tellement en cela surmonté l'envie, que ceux même qui sont jaloux de l'estime qu'on fait de vous pour les autres sciences ont coutume de dire que vous surpassez tous les autres en celle-ci, afin qu'en vous accordant une louange qu'ils savent ne vous pouvoir être disputée ils soient moins soupçonnés de calomnie lorsqu'ils tâchent de vous en ôter quelques autres : et on voit, en ce que vous avez publié de géométrie, que vous y déterminez tellement jusques où l'esprit humain peut aller, et quelles sont les solutions qu'on peut donner à chaque sorte de difficulté, qu'il semble que vous avez recueilli toute la moisson dont les autres qui ont écrit avant vous ont seulement pris quelques épis qui n'étaient pas encore mûrs, et tous ceux qui viendront après ne peuvent être que comme des glaneurs qui ramasseront ceux que vous leur avez voulu laisser; outre que vous avez montré, par la solution prompte et facile de toutes les questions que ceux qui vous ont voulu tenter ont proposées, que la méthode dont vous usez à cet effet est tellement infaillible que vous ne manquez jamais de trouver par son moyen, touchant les choses que vous examinez, tout ce que l'esprit humain peut trouver : de fa-

Digitized by Google

çon que, pour faire qu'on ne puisse douter que vous soyez capable de mettre la physique en sa dernière perfection, il faut seulement que vous prouviez qu'elle n'est autre chose qu'une partie de la mathématique. Et vous l'avez déjà très clairement prouvé dans vos Principes, lorsqu'en y expliquant toutes les qualités sensibles, sans rien considérer que les grandeurs, les figures et les mouvemens, vous avez montré que ce monde visible, qui est tout l'objet de la physique, ne contient qu'une petite partie des corps infinis dont on peut imaginer que toutes les propriétés ou qualités ne consistent qu'en ces mêmes choses, au lieu que l'objet de la mathématique les contient tous. Le même peut aussi être prouvé par l'expérience de tous les siècles : car encore qu'il y ait eu de tout temps plusieurs des meilleurs esprits qui se sont employés à la recherche de la physique, on ne saurait dire que jamais personne y ait trouvé quelque principe (c'est-à-dire soit parvenu à aucune vraie connaissance touchant la nature des choses corporelles) qui n'appartienne pas à la mathématique; au lieu que par ceux qui lui appartiennent on a déjà trouvé une infinité de choses très utiles, à savoir : presque tout ce qui est connu en l'astronomie, en la chirurgie, et en tous les arts mécaniques; dans lesquels s'il y a quelque chose de plus que ce qui appartient à cette science, il n'est pas tiré d'aucune autre, mais seulement de certaines observations dont on ne connaît point les vraies causes. Ce qu'on ne saurait considérer avec attention sans être contraint d'avouer que c'est par la mathématique seule qu'on peut parvenir à la connaisance de la vraie physique; et d'autant qu'on ne doute point que vous n'excelliez en celle-là, il n'y a rien qu'on ne doive attendre de vous en celle-ci. Toutefois il reste encore un peu de scrupule, en ce qu'on voit que tous ceux qui ont acquis quelque réputation par la mathématique ne sont pas pour cela capables de rien trouver en la physique, et même que quelques-uns d'eux comprennent moins les choses que vous en avez écrites que plusieurs qui n'ont jamais ci-devant appris aucune science. Mais on peut répondre à cela que bien que sans doute ce soient ceux qui ont l'esprit le plus propre à concevoir les vérités de la mathématique qui entendent le plus facilement votre physique, à cause que tous les raisonnemens de celle-ci sont tirés de l'autre, il n'arrive pas toujours que ces mêmes aient la réputation d'être les plus savans en mathématiques; à cause que, pour acquérir cette réputation, il est besoin d'étudier les livres de ceux qui ont déjà écrit de cette science, ce que la plupart ne font pas, et souvent

Digitized by Google

ceux qui les étudient tâchent d'obtenir par travail ce que la force de leur esprit ne leur peut donner, fatiguent trop leur imagination et même la blessent, et acquièrent avec cela plusieurs préjugés : ce qui les empêche bien plus de concevoir les vérités que vous écrivez que de passer pour grands mathématiciens; à cause qu'il y a si peu de personnes qui s'appliquent à cette science, que souvent il n'y a qu'eux en tout un pays : et, encore que quelquefois il y en ait d'autres, ils ne laissent pas de faire beaucoup de bruit, d'autant que le peu qu'ils savent leur a coûté beaucoup de peine. Au reste, il n'est pas malaisé de concevoir les vérités qu'un autre a trouvées ; il suffit à cela d'avoir l'esprit dégagé de toutes sortes de faux préjugés, et d'y vouloir appliquer assez son attention. Il n'est pas aussi fort difficile d'en rencontrer quelques-unes détachées des autres, ainsi qu'ont fait autrefois Thalès, Pythagore, Archimède, et en notre siècle Gilbert, Kepler, Galilée, Hervæus et quelques autres. Enfin on peut, sans beaucoup de peine, imaginer un corps de philosophie moins monstrueux, et appuyé sur des conjectures plus vraisemblables, que n'est celui qu'on tire des écrits d'Aristote ; ce qui a été fait aussi par quelques-uns en ce siècle : mais d'en former un qui ne contienne que des vérités prouvées par démonstrations aussi claires et aussi certaines que celles des mathématiques, c'est chose si difficile et si rare, que, depuis plus de cinquante siècles que le monde a déjà duré, il ne s'est trouvé que vous seul qui ayez fait voir par vos écrits que vous en pouvez venir à bout. Mais comme lorsqu'un architecte a posé tous les fondemens et élevé les principales murailles de quelque grand bâtiment, on ne doute point qu'il ne puisse conduire son dessein jusques à la fin, à cause qu'on voit qu'il a déjà fait ce qui était le plus difficile, ainsi ceux qui ont lu avec attention le livre de vos Principes considèrent comment vous avez posé les fondemens de toute la philosophie naturelle, et combien sont grandes les suites des vérités que vous en avez déduites, et ne peuvent douter que la méthode dont vous usez ne soit suffisante pour faire que vous acheviez de trouver tout ce qui peut être trouvé en la physique : à cause que les choses que vous avez déjà expliquées, à savoir la nature de l'aimant, du feu, de l'air, de l'eau, de la terre, et de ce qui paraît dans les cieux, ne semblent point être moins difficiles que celles qui peuvent encore être désirées.

Toutefois il faut ici ajouter que tant expert qu'un architecte soit en son art, il est impossible qu'il achève le bâtiment qu'il a

Digitized by Google

commencé si les matériaux qui doivent y être employés lui manquent; et en même façon: que tant parfaite que puisse être votre méthode, elle ne peut faire que vous poursuiviez en l'explication des causes naturelles si vous n'avez point les expériences qui sont requises pour déterminer leurs effets; ce qui est le dernier des trois points que je crois devoir être principalement expliqués, à cause que la plupart des hommes ne conçoivent pas combien ces expériences sont nécessaires, ni quelle dépense y est requise. Ceux qui sans sortir de leur cabinet, ni jeter les yeux ailleurs que sur leurs livres, entreprennent de discourir de la nature peuvent bien dire en quelle façon ils auraient voulu créer le monde si Dieu leur en avait donné la charge et le pouvoir, c'est-à-dire ils peuvent écrire des chimères qui ont autant de rapport avec la faiblesse de leur esprit que l'admirable beauté de cet univers avec la puissance infinie de son auteur; mais, à moins que d'avoir un esprit vraiment divin, ils ne peuvent ainsi former d'eux-mêmes une idée des choses qui soit semblable à celle que Dieu a eue pour les créer. Et quoique votre méthode promette tout ce qui peut être espéré de l'esprit humain touchant la recherche de la vérité des sciences, elle ne promet pas néanmoins d'enseigner à deviner, mais seulement à déduire de certaines choses données toutes les vérités qui peuvent être déduites; et ces choses données, en la physique, ne peuvent être que des expériences. Même à cause que ces expériences sont de deux sortes, les unes faciles, et qui ne dépendent que de la réflexion qu'on fait sur les choses qui se présentent au sens d'elles-mêmes; les autres plus rares et difficiles, auxquelles on ne parvient point sans quelque étude et quelque dépense, on peut remarquer que vous avez déjà mis dans vos écrits tout ce qui semble pouvoir être déduit des expériences faciles, et même aussi de celles des plus rares que vous avez pu apprendre des livres. Car outre que vous y avez expliqué la nature de toutes les qualités qui meuvent les sens, et de tous les corps qui sont les plus communs sur cette terre, comme du feu, de l'air, de l'eau, et de quelques autres, vous y avez aussi rendu raison de tout ce qui a été observé jusques à présent dans les cieux, de toutes les propriétés de l'aimant, et de plusieurs observations de la chimie. De façon qu'on n'a point de raison d'attendre rien davantage de vous, touchant la physique, jusques à ce que vous ayez davantage d'expériences, desquelles vous puissiez rechercher les causes. Et je ne m'étonne pas que vous n'entrepreniez point de faire ces expériences à vos dépens,

Digitized by Google

car je sais que la recherche des moindres choses coûte beaucoup; et, sans mettre en cause les alchimistes, ni tous les autres chercheurs de secrets, qui ont coutume de se ruiner à ce métier, j'ai ouï dire que la seule pierre d'aimant a fait dépenser plus de cinquante mille écus à Gilbert, quoiqu'il fût homme de très bon esprit, comme il a montré, en ce qu'il a été le premier qui a découvert les principales propriétés de cette pierre. J'ai vu aussi l'*Instaurio magna* et le *Novus Atlas* [1] du chancelier Bacon, qui me semble être de tous ceux qui ont écrit avant vous celui qui a eu les meilleures pensées touchant la méthode qu'on doit tenir pour conduire la physique à sa perfection : mais tous les revenus de deux ou trois rois des plus puissans de la terre ne suffiraient pas pour mettre en exécution toutes les choses qu'il requiert à cet effet. Et bien que je ne pense point que vous ayez besoin de tant de sortes d'expériences qu'il en imagine, à cause que vous pouvez suppléer à plusieurs tant par votre adresse que par la connaissance des vérités que vous avez déjà trouvées, toutefois, considérant que le nombre des corps particuliers qui vous restent encore à examiner est presque infini; qu'il n'y en a aucun qui n'ait assez de diverses propriétés et dont on ne puisse faire assez grand nombre d'épreuves pour y employer tout le loisir et tout le travail de plusieurs hommes; que, suivant les règles de votre méthode, il est besoin que vous examiniez en même temps toutes les choses qui ont entre elles quelque affinité, afin de remarquer mieux leurs différences, et de faire des dénombremens qui vous assurent que vous pouvez ainsi utilement vous servir en un même temps de plus de diverses expériences que le travail d'un très grand nombre d'hommes adroits n'en saurait fournir, et, enfin, que vous ne sauriez avoir ces hommes adroits qu'à force d'argent, à cause que si quelques-uns s'y voulaient gratuitement employer, ils ne s'assujettiraient pas assez à suivre vos ordres, et ne feraient que vous donner occasion de perdre du temps : considérant, dis-je, toutes ces choses, je comprends aisément que vous ne pouvez achever dignement le dessein que vous avez commencé dans vos Principes, c'est-à-dire expliquer en particulier tous les minéraux, les plantes, les animaux et l'homme, en la même façon que vous y avez déjà expliqué tous les élémens de la terre, et tout ce qui s'observe dans les cieux, si ce n'est que le public fournisse les frais qui sont requis à cet effet, et que d'autant

[1] (Sic.)

Digitized by Google

qu'ils vous seront plus libéralement fournis, d'autant pourrez-vous mieux exécuter votre dessein.

Or à cause que ces mêmes choses peuvent aussi fort aisément être comprises par un chacun, et sont toutes si vraies qu'elles ne peuvent être mises en doute, je m'assure que, si vous les représentiez en telle sorte qu'elles vinssent à la connaissance de ceux à qui Dieu ayant donné le pouvoir de commander aux peuples de la terre a aussi donné la charge et le soin de faire tous leurs efforts pour avancer le bien public, il n'y aurait aucun qui ne voulût contribuer à un dessein si manifestement utile à tout le monde. Et bien que notre France, qui est votre patrie, soit un État si puissant qu'il semble que vous pourriez obtenir d'elle seule tout ce qui est requis à cet effet; toutefois à cause que les autres nations n'y ont pas moins d'intérêt qu'elle, je m'assure que plusieurs seraient assez généreuses pour ne lui pas céder cet office, et qu'il n'y en aurait aucune qui fût si barbare que de ne vouloir point y avoir part.

Mais si tout ce que j'ai écrit ici ne suffit pas pour faire que vous changiez d'humeur, je vous prie au moins de m'obliger tant que de m'envoyer votre Traité des passions et de trouver bon que j'y ajoute une préface avec laquelle il soit imprimé : je tâcherai de la faire en telle sorte qu'il n'y aura rien que vous puissiez désapprouver, et qui ne soit si conforme au sentiment de tous ceux qui ont de l'esprit et de la vertu, qu'il n'y en aura aucun qui, après l'avoir lue, ne participe au zèle que j'ai pour l'accroissement des sciences, et pour être, etc.

De Paris, le 6 novembre 1648.

Digitized by Google

# RÉPONSE

## A LA PREMIÈRE LETTRE.

MONSIEUR,

Parmi les injures et les reproches que je trouve en la grande lettre que vous avez pris la peine de m'écrire, j'y remarque tant de choses à mon avantage, que si vous la faisiez imprimer, ainsi que vous déclarez vouloir faire, j'aurais peur qu'on ne s'imaginât qu'il y a plus d'intelligence entre nous qu'il n'y en a, et que je vous ai prié d'y mettre plusieurs choses que la bienséance ne permettait pas que je fisse moi-même savoir au public. C'est pourquoi je ne m'arrêterai pas ici à y répondre de point en point : je vous dirai seulement deux raisons qui me semblent vous devoir empêcher de la publier. La première est que je n'ai aucune opinion que le dessein que je juge que vous avez eu en l'écrivant puisse réussir. La seconde, que je ne suis nullement de l'humeur que vous vous imaginez; que je n'ai aucune indignation ni aucun dégoût qui m'ôte le désir de faire tout ce qui sera en mon pouvoir pour rendre service au public, auquel je m'estime très obligé de ce que les écrits que j'ai publiés ont été favorablement reçus de plusieurs, et que je ne vous ai ci-devant refusé ce que j'avais écrit des passions qu'afin de n'être point obligé de le faire voir à quelques autres qui n'en eussent pas fait leur profit : car, d'autant que je ne l'avais composé que pour être lu par une princesse dont l'esprit est tellement au-dessus du commun qu'elle conçoit sans aucune peine ce qui semble être le plus difficile à nos docteurs, je ne m'étais arrêté à y expliquer que ce que je pensais être nouveau ; et, afin que vous ne doutiez pas de mon dire, je vous promets de revoir cet écrit des passions, et d'y ajouter ce que je jugerai être nécessaire pour le rendre plus intelligible, et qu'après cela je vous l'enverrai pour en faire ce qu'il vous plaira : car je suis, etc.

D'Egmont, le 4 décembre 1648.

Digitized by Google

# LETTRE SECONDE.

## A M. DESCARTES.

MONSIEUR,

Il y a si long-temps que vous m'avez fait attendre votre Traité des passions, que je commence à ne le plus espérer, et à m'imaginer que vous ne me l'aviez promis que pour m'empêcher de publier la lettre que je vous avais ci-devant écrite; car j'ai sujet de croire que vous seriez fâché qu'on vous ôtât l'excuse que vous prenez pour ne point achever votre Physique : et mon dessein était de vous l'ôter par cette lettre; d'autant que les raisons que j'y avais déduites sont telles, qu'il ne me semble pas qu'elles puissent être lues d'aucune personne qui ait tant soit peu l'honneur et la vertu en recommandation qu'elles ne l'incitent à désirer comme moi que vous obteniez du public ce qui est requis pour les expériences que vous dites vous être nécessaires : et j'espérais qu'elle tomberait aisément entre les mains de quelques-uns qui auraient le pouvoir de rendre ce désir efficace, soit à cause qu'ils ont de l'accès auprès de ceux qui disposent des biens du public, soit à cause qu'ils en disposent eux-mêmes. Ainsi je me promettais de faire en sorte que vous auriez malgré vous de l'exercice; car je sais que vous avez tant de cœur, que vous ne voudriez pas manquer de rendre avec usure ce qui vous serait donné en cette façon, et que cela vous ferait entièrement quitter la négligence dont je ne puis à présent m'abstenir de vous accuser, bien que je sois, etc.

Le 24 juillet 1649.

Digitized by Google

# RÉPONSE

## A LA SECONDE LETTRE.

MONSIEUR,

Je suis fort innocent de l'artifice dont vous voulez croire que j'ai usé pour empêcher que la grande lettre que vous m'aviez écrite l'an passé ne soit publiée. Je n'ai eu aucun besoin d'en user; car, outre que je ne crois nullement qu'elle pût produire l'effet que vous prétendez, je ne suis pas si enclin à l'oisiveté que la crainte du travail auquel je serais obligé pour examiner plusieurs expériences, si j'avais reçu du public la commodité de les faire, puisse prévaloir au désir que j'ai de m'instruire et de mettre par écrit quelque chose qui soit utile aux autres hommes. Je ne puis pas si bien m'excuser de la négligence dont vous me blâmez, car j'avoue que j'ai été plus long-temps à revoir ce petit traité que je n'avais été ci-devant à le composer, et que néanmoins je n'y ai ajouté que peu de choses, et n'ai rien changé au discours, lequel est si simple et si bref, qu'il fera connaître que mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien. Ainsi je prévois que ce traité n'aura pas meilleure fortune que mes autres écrits; et bien que son titre convie peut-être davantage de personnes à le lire, il n'y aura néanmoins que ceux qui prendront la peine de l'examiner avec soin auxquels il puisse satisfaire. Tel qu'il est, je le mets entre vos mains, etc.

D'Egmont, le 14 août 1649.

Digitized by Google

# TABLE

## DU TRAITÉ DES PASSIONS.

### PREMIÈRE PARTIE.

#### DES PASSIONS EN GÉNÉRAL, ET PAR OCCASION DE TOUTE LA NATURE DE L'HOMME.


1. Que ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard.
2. Que pour connaître les passions de l'ame il faut distinguer ses fonctions d'avec celles du corps.
3. Quelle règle on doit suivre pour cet effet.
4. Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps; les pensées, de l'ame.
5. Que c'est erreur de croire que l'ame donne le mouvement et la chaleur au corps.
6. Quelle différence il y a entre un corps vivant et un corps mort.
7. Briève explication des parties du corps, et de quelques-unes de ses fonctions.
8. Quel est le principe de toutes ces fonctions.
9. Comment se fait le mouvement du cœur.
10. Comment les esprits animaux sont produits dans le cerveau.
11. Comment se font les mouvemens des muscles.
12. Comment les objets de dehors agissent contre les organes des sens.
13. Que cette action des objets de dehors peut conduire diversement les esprits dans les muscles.
14. Que la diversité qui est entre les esprits peut aussi diversifier leur cours.
15. Quelles sont les causes de leur diversité.
16. Comment tous les membres peuvent être mus par les objets des sens et par les esprits sans l'aide de l'ame.
17. Quelles sont les fonctions de l'ame.


Digitized by Google

18. De la volonté.
19. Des perceptions.
20. Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l'ame.
21. Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps.
22. De la différence qui est entre les autres perceptions.
23. Des perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous.
24. Des perceptions que nous rapportons à notre corps.
25. Des perceptions que nous rapportons à notre ame.
26. Que les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits peuvent être d'aussi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs.
27. La définition des passions de l'ame.
28. Explication de la première partie de cette définition.
29. Explication de son autre partie.
30. Que l'ame est unie à toutes les parties du corps conjointement.
31. Qu'il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l'ame exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties.
32. Comment on connaît que cette glande est le principal siége de l'ame.
33. Que le siége des passions n'est pas dans le cœur.
34. Comme l'ame et le corps agissent l'un contre l'autre.
35. Exemple de la façon que les impressions des objets s'unissent en la glande qui est au milieu du cerveau.
36. Exemple de la façon que les passions sont excitées en l'ame.
37. Comme il paraît qu'elles sont toutes causées par quelque mouvement des esprits.
38. Exemple des mouvemens du corps qui accompagnent les passions et ne dépendent point de l'ame.
39. Comment une même cause peut exciter diverses passions en divers hommes.
40. Quel est le principal effet des passions.
41. Quel est le pouvoir de l'ame au regard du corps.
42. Comment on trouve en sa mémoire les choses dont on veut se souvenir.
43. Comment l'ame peut imaginer, être attentive et mouvoir le corps.
44. Que chaque volonté est naturellement jointe à quelque

Digitized by Google

mouvement de la glande; mais que, par industrie ou par habitude, on la peut joindre à d'autres.

45. Quel est le pouvoir de l'ame au regard de ses passions.

46. Quelle est la raison qui empêche que l'ame ne puisse entièrement disposer de ses passions.

47. En quoi consistent les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure et supérieure de l'ame.

48. En quoi on connaît la force ou la faiblesse des ames, et quel est le mal des plus faibles.

49. Que la force de l'ame ne suffit pas sans la connaissance de la vérité.

50. Qu'il n'y a point d'ame si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions.

---

## SECONDE PARTIE.

### DU NOMBRE ET DE L'ORDRE DES PASSIONS, ET DE L'EXPLICATION DES SIX PRIMITIVES.

51. Quelles sont les premières causes des passions.

52. Quel est leur usage, et comment on les peut dénombrer.

53. L'admiration.

54. L'estime et le mépris, la générosité ou l'orgueil, et l'humilité ou la bassesse.

55. La vénération ou le dédain.

56. L'amour et la haine.

57. Le désir.

58. L'espérance, la crainte, la jalousie, la sécurité et le désespoir.

59. L'irrésolution, le courage, la hardiesse, l'émulation, la lâcheté et l'épouvante.

60. Le remords.

61. La joie et la tristesse.

62. La moquerie, l'envie, la pitié.

63. La satisfaction de soi-même et le repentir.

64. La faveur et la reconnaissance.

65. L'indignation et la colère.

66. La gloire et la honte.



Digitized by Google

67. Le dégoût, le regret et l'allégresse.
68. Pourquoi ce dénombrement des passions est différent de celui qui est communément reçu.
69. Qu'il n'y a que six passions primitives.
70. De l'admiration; sa définition et sa cause.
71. Qu'il n'arrive aucun changement dans le cœur ni dans le sang en cette passion.
72. En quoi consiste la force de l'admiration.
73. Ce que c'est que l'étonnement.
74. A quoi servent toutes les passions, et à quoi elles nuisent.
75. En quoi consiste particulièrement l'admiration.
76. En quoi elle peut nuire, et comment on peut suppléer à son défaut et corriger son excès.
77. Que ce ne sont ni les plus stupides ni les plus habiles qui sont le plus portés à l'admiration.
78. Que son excès peut passer en habitude lorsqu'on manque de le corriger.
79. Les définitions de l'amour et de la haine.
80. Ce que c'est que se joindre ou se séparer de volonté.
81. De la distinction qu'on a coutume de faire entre l'amour de concupiscence et de bienveillance.
82. Comment des passions fort différentes conviennent en ce qu'elles participent de l'amour.
83. De la différence qui est entre la simple affection, l'amitié et la dévotion.
84. Qu'il n'y a pas tant d'espèces de haine que d'amour.
85. De l'agrément et de l'horreur.
86. La définition du désir.
87. Que c'est une passion qui n'a point de contraire.
88. Quelles sont ses diverses espèces.
89. Quel est le désir qui naît de l'horreur.
90. Quel est celui qui naît de l'agrément.
91. La définition de la joie.
92. La définition de la tristesse.
93. Quelles sont les causes de ces deux passions.
94. Comment ces passions sont excitées par des biens et des maux qui ne regardent que le corps, et en quoi consistent le chatouillement et la douleur.
95. Comment elles peuvent aussi être excitées par des biens et des maux que l'ame ne remarque point, encore qu'ils lui appartiennent; comme est le plaisir qu'on prend à se hasarder ou à se souvenir du mal passé.

Digitized by Google

96. Quels sont les mouvemens du sang et des esprits qui causent les cinq passions précédentes.

97. Les principales expériences qui servent à connaître ces mouvemens en l'amour.

98. En la haine.

99. En la joie.

100. En la tristesse.

101. Au désir.

102. Le mouvement du sang et des esprits en l'amour.

103. En la haine.

104. En la joie.

105. En la tristesse.

106. Au désir.

107. Quelle est la cause de ses mouvemens en l'amour.

108. En la haine.

109. En la joie.

110. En la tristesse.

111. Au désir.

112. Quels sont les signes extérieurs de ces passions.

113. Des actions des yeux et du visage.

114. Des changemens de couleur.

115. Comment la joie fait rougir.

116. Comment la tristesse fait pâlir.

117. Comment on rougit souvent étant triste.

118. Des tremblemens.

119. De la langueur.

120. Comment elle est causée par l'amour et par le désir.

121. Qu'elle peut aussi être causée par d'autres passions.

122. De la pâmoison.

123. Pourquoi on ne pâme point de tristesse.

124. Du ris.

125. Pourquoi il n'accompagne point les plus grandes joies.

126. Quelles sont ses principales causes.

127. Quelle est sa cause en l'indignation.

128. De l'origine des larmes.

129. De la façon que les vapeurs se changent en eau.

130. Comment ce qui fait de la douleur à l'œil l'excite à pleurer.

131. Comment on pleure de tristesse.

132. Des gémissemens qui accompagnent les larmes.

133. Pourquoi les enfans et les vieillards pleurent aisément.

134. Pourquoi quelques enfans pâlissent au lieu de pleurer.



Digitized by Google

135. Des soupirs.
136. D'où viennent les effets des passions qui sont particulières à certains hommes.
137. De l'usage des cinq passions ici expliquées en tant qu'elles se rapportent au corps.
138. De leurs défauts et des moyens de les corriger.
139. De l'usage des mêmes passions; en tant qu'elles appartiennent à l'ame, et premièrement de l'amour.
140. De la haine.
141. Du désir, de la joie et de la tristesse.
142. De la joie et de l'amour comparées avec la haine et la tristesse.
143. Des mêmes passions en tant qu'elles se rapportent au désir.
144. Des désirs qui ne dépendent que de nous.
145. De ceux qui ne dépendent que des autres choses, et ce que c'est que la fortune.
146. De ceux qui dépendent de nous et d'autrui.
147. Des émotions intérieures de l'ame.
148. Que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions.

## TROISIÈME PARTIE.

### DES PASSIONS PARTICULIÈRES.

149. De l'estime et du mépris.
150. Que ces deux passions ne sont que des espèces d'admirations.
151. Qu'elles sont plus remarquables quand nous les rapportons à nous-mêmes.
152. Pour quelle cause on peut s'estimer.
153. En quoi consiste la générosité.
154. Qu'elle empêche qu'on ne méprise les autres.
155. En quoi consiste l'humilité vertueuse.
156. Quelles sont les propriétés de la générosité, et comment elle sert de remède contre les déréglemens des passions.
157. De l'orgueil.
158. Que ses effets sont contraires à ceux de la générosité.
159. De l'humilité vicieuse.

Digitized by Google

160. Quel est le mouvement des esprits en ces passions.
161. Comment la générosité peut être acquise.
162. De la vénération.
163. Du dédain.
164. De l'usage de ces deux passions.
165. De l'espérance et de la crainte.
166. De la sécurité et du désespoir.
167. De la jalousie.
168. En quoi cette passion peut être honnête.
169. En quoi elle est blâmable.
170. De l'irrésolution.
171. Du courage et de la hardiesse.
172. De l'émulation.
173. Comment la hardiesse dépend de l'espérance.
174. De la lâcheté et de la peur.
175. De l'usage de la lâcheté.
176. De l'usage de la peur.
177. Du remords.
178. De la moquerie.
179. Pourquoi les plus imparfaits ont coutume d'être les plus moqueurs.
180. De l'usage de la raillerie.
181. De l'usage du ris en la raillerie.
182. De l'envie.
183. Comment elle peut être juste ou injuste.
184. D'où vient que les envieux sont sujets à avoir le teint plombé.
185. De la pitié.
186. Qui sont les plus pitoyables.
187. Comment les plus généreux sont touchés de cette passion.
188. Qui sont ceux qui n'en sont point touchés.
189. Pourquoi cette passion excite à pleurer.
190. De la satisfaction de soi-même.
191. Du repentir.
192. De la faveur.
193. De la reconnaissance.
194. De l'ingratitude.
195. De l'indignation.
196. Pourquoi elle est quelquefois jointe à la pitié et quelquefois à la moquerie.
197. Qu'elle est souvent accompagnée d'admiration, et n'est pas incompatible avec la joie.

Digitized by Google

198. De son usage.
199. De la colère.
200. Pourquoi ceux qu'elle fait rougir sont moins à craindre que ceux qu'elle fait pâlir.
201. Qu'il y a deux sortes de colère, et que ceux qui ont le plus de bonté sont les plus sujets à la première.
202. Que ce sont les ames faibles et basses qui se laissent le plus emporter à l'autre.
203. Que la générosité sert de remède contre ses excès.
204. De la gloire.
205. De la honte.
206. De l'usage de ces deux passions.
207. De l'impudence.
208. Du dégoût.
209. Du regret.
210. De l'allégresse.
211. Un remède général contre les passions.
212. Que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie.

FIN DE LA TABLE.

Digitized by Google

# LES PASSIONS DE L'AME.

## PREMIÈRE PARTIE.

### DES PASSIONS EN GÉNÉRAL, ET PAR OCCASION DE TOUTE LA NATURE DE L'HOMME.

**Art. 1er. Que ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard.**

Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions; car bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que chacun les sentant en soi-même on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée : et pour commencer je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive; en sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différens, l'action et la passion ne laissent pas d'être tou-

Digitized by Google

jours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter.

Art. II. Que pour connaître les passions de l'ame il faut distinguer ses fonctions d'avec celles du corps.

Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre ame que le corps auquel elle est jointe, et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action; en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions, que d'examiner la différence qui est entre l'ame et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous.

Art. III. Quelle règle en doit suivre pour cet effet.

A quoi on ne trouvera pas grande difficulté si on prend garde que tout ce que nous expérimentons être en nous, et que nous voyons aussi pouvoir être en des corps tout-à-fait inanimés, ne doit être attribué qu'à notre corps; et, au contraire, que tout ce qui est en nous, et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre ame.

Art. IV. Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps; les pensées, de l'ame.

Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps pense en aucune façon, nous avons raison de croire que toutes sortes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'ame; et à cause que nous ne doutons point qu'il n'y ait des corps inanimés qui se peuvent mouvoir en autant ou plus de diverses façons que les nôtres, et qui ont autant ou plus de chaleur (ce que l'expérience fait voir en la flamme, qui seule a beaucoup plus de chaleur et de

Digitized by Google

mouvement qu'aucun de nos membres), nous devons croire que toute la chaleur et tous les mouvemens qui sont en nous, en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps.

Art. v. Que c'est erreur de croire que l'ame donne le mouvement et la chaleur au corps.

Au moyen de quoi nous éviterons une erreur très considérable, en laquelle plusieurs sont tombés, en sorte que j'estime qu'elle est la première cause qui a empêché qu'on n'ait pu bien expliquer jusques ici les passions, et les autres choses qui appartiennent à l'ame. Elle consiste en ce que, voyant que tous les corps morts sont privés de chaleur, et ensuite de mouvement, on s'est imaginé que c'était l'absence de l'ame qui faisait cesser ces mouvemens et cette chaleur; et ainsi on a cru, sans raison, que notre chaleur naturelle et tous les mouvemens de nos corps dépendent de l'ame : au lieu qu'on devait penser au contraire que l'ame ne s'absente lorsqu'on meurt qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent.

Art. vi. Quelle différence il y a entre un corps vivant et un corps mort.

Afin donc que nous évitions cette erreur, considérons que la mort n'arrive jamais par la faute de l'ame, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt; et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée, et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvemens pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue, et que le principe de son mouvement cesse d'agir.

Digitized by Google

Art. VII. Brève explication des parties du corps, et de quelques-unes de ses fonctions.

Pour rendre cela plus intelligible, j'expliquerai ici en peu de mots toute la façon dont la machine de notre corps est composée. Il n'y a personne qui ne sache déjà qu'il y a en nous un cœur, un cerveau, un estomac, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et choses semblables; on sait aussi que les viandes qu'on mange descendent dans l'estomac et dans les boyaux, d'où leur suc, coulant dans le foie et dans toutes les veines, se mêle avec le sang qu'elles contiennent, et par ce moyen en augmente la quantité. Ceux qui ont tant soit peu ouï parler de la médecine savent, outre cela, comment le cœur est composé, et comment tout le sang des veines peut facilement couler de la veine cave en son côté droit, et de là passer dans le poumon, par le vaisseau qu'on nomme la veine artérieuse, puis retourner du poumon dans le côté gauche du cœur, par le vaisseau nommé l'artère veineuse, et enfin passer de là dans la grande artère, dont les branches se répandent par tout le corps. Même tous ceux que l'autorité des anciens n'a point entièrement aveuglés, et qui ont voulu ouvrir les yeux pour examiner l'opinion d'Hervæus touchant la circulation du sang, ne doutent point que toutes les veines et les artères du corps ne soient comme des ruisseaux par où le sang coule sans cesse fort promptement en prenant son cours de la cavité droite du cœur par la veine artérieuse, dont les branches sont éparses à tout le poumon, et jointes à celle de l'artère veineuse, par laquelle il passe du poumon dans le côté gauche du cœur; puis de là il va dans la grande artère dont les branches, éparses par tout le reste du corps, sont jointes aux branches de la veine, qui portent derechef le même sang en la cavité droite du cœur : en sorte que ces deux cavités sont comme des écluses par

Digitized by Google

chacune desquelles passe tout le sang à chaque tour qu'il fait dans le corps. De plus on sait que tous les mouvemens des membres dépendent des muscles, et que ces muscles sont opposés les uns aux autres en telle sorte, que lorsque l'un d'eux s'accourcit, il tire vers soi la partie du corps à laquelle il est attaché, ce qui fait alonger au même temps le muscle qui lui est opposé; puis s'il arrive en un autre temps que ce dernier s'accourcisse, il fait que le premier se ralonge, et il retire vers soi la partie à laquelle ils sont attachés. Enfin on sait que tous ces mouvemens des muscles, comme aussi tous les sens, dépendent des nerfs, qui sont comme de petits filets ou comme de petits tuyaux qui viennent tous du cerveau, et contiennent ainsi que lui un certain air ou vent très subtil qu'on nomme les esprits animaux.

Art. VIII. Quel est le principe de toutes ces fonctions.

Mais on ne sait pas communément en quelle façon ces esprits animaux et ces nerfs contribuent aux mouvemens et aux sens, ni quel est le principe corporel qui les fait agir; c'est pourquoi, encore que j'en aie déjà touché quelque chose en d'autres écrits [1], je ne laisserai pas de dire ici succinctement que, pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvemens de nos membres.

Art. IX. Comment se fait le mouvement du cœur.

Son premier effet est qu'il dilate le sang dont les cavités du cœur sont remplies; ce qui est cause que ce sang, ayant besoin d'occuper un plus grand lieu, passe avec

[1] Voyez le Discours de la Méthode, cinquième partie, nos 4-9, et les traités *de l'Homme* et *de la Formation du fœtus*.

Digitized by Google

impétuosité de la cavité droite dans la veine artérieuse, et de la gauche dans la grande artère; puis, cette dilatation cessant, il entre incontinent de nouveau sang de la veine cave en la cavité droite du cœur et de l'artère veineuse en la gauche : car il y a de petites peaux aux entrées de ces quatre vaisseaux, tellement disposées qu'elles font que le sang ne peut entrer dans le cœur que par les deux derniers, ni en sortir que par les deux autres. Le nouveau sang entré dans le cœur y est incontinent après raréfié en même façon que le précédent, et c'est en cela seul que consiste le pouls ou battement du cœur et des artères; en sorte que ce battement se réitère autant de fois qu'il entre de nouveau sang dans le cœur. C'est aussi cela seul qui donne au sang son mouvement, et fait qu'il coule sans cesse très vite en toutes les artères et les veines; au moyen de quoi il porte la chaleur qu'il acquiert dans le cœur à toutes les autres parties du corps, et il leur sert de nourriture.

Art. x. Comment les esprits animaux sont produits dans le cerveau.

Mais ce qu'il y a ici de plus considérable, c'est que toutes les plus vives et les plus subtiles parties du sang que la chaleur a raréfiées dans le cœur entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau. Et la raison qui fait qu'elles y vont plutôt qu'en aucun autre lieu est que tout le sang qui sort du cœur par la grande artère prend son cours en ligne droite vers ce lieu-là, et que, n'y pouvant pas tout entrer à cause qu'il n'y a que des passages fort étroits, celles de ses parties qui sont les plus agitées et les plus subtiles y passent seules, pendant que le reste se répand en tous les autres endroits du corps. Or ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux; et elles n'ont besoin à cet effet de recevoir aucun autre changement dans le cerveau, sinon qu'elles y sont séparées des autres parties du sang moins

Digitized by Google

subtiles: car ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété, sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau; en sorte qu'ils ne s'arrêtent en aucun lieu, et qu'à mesure qu'il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs, et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mu.

Art. XI. Comment se font les mouvemens des muscles.

Car la seule cause de tous les mouvemens des membres est que quelques muscles s'accourcissent et que leurs opposés s'alongent, ainsi qu'il a déjà été dit; et la seule cause qui fait qu'un muscle s'accourcit plutôt que son opposé est qu'il vient tant soit peu plus d'esprits du cerveau vers lui que vers l'autre. Non pas que les esprits qui viennent immédiatement du cerveau suffisent seuls pour mouvoir ces muscles, mais ils déterminent les autres esprits qui sont déjà dans ces deux muscles à sortir tous fort promptement de l'un d'eux et passer dans l'autre : au moyen de quoi celui d'où ils sortent devient plus long et plus lâche; et celui dans lequel ils entrent, étant promptement enflé par eux, s'accourcit, et tire le membre auquel il est attaché. Ce qui est facile à concevoir, pourvu que l'on sache qu'il n'y a que fort peu d'esprits animaux qui viennent continuellement du cerveau vers chaque muscle, mais qu'il y en a toujours quantité d'autres enfermés dans le même muscle qui s'y meuvent très vite, quelquefois en tournoyant seulement dans le lieu où ils sont, à savoir lorsqu'ils ne trouvent point de passages ouverts pour en sortir, et quelquefois en coulant dans le muscle opposé, et d'autant qu'il y a de petites ouvertures en

Digitized by Google

chacun de ces muscles, par où ces esprits peuvent couler de l'un dans l'autre, et qui sont tellement disposées que lorsque les esprits qui viennent du cerveau vers l'un d'eux ont tant soit peu plus de force que ceux qui vont vers l'autre, ils ouvrent toutes les entrées par où les esprits de l'autre muscle peuvent passer en celui-ci, et ferment en même temps toutes celles par où les esprits de celui-ci peuvent passer en l'autre : au moyen de quoi tous les esprits contenus auparavant en ces deux muscles s'assemblent en l'un d'eux fort promptement, et ainsi l'enflent et l'accourcissent, pendant que l'autre s'alonge et se relâche.

**Art. XII. Comment les objets de dehors agissent contre les organes des sens.**

Il reste encore ici à savoir les causes qui font que les esprits ne coulent pas toujours du cerveau dans les muscles en même façon, et qu'il en vient quelquefois plus vers les uns que vers les autres. Car outre l'action de l'ame, qui véritablement est en nous l'une de ces causes, ainsi que je dirai ci-après, il y en a encore deux autres qui ne dépendent que du corps, lesquelles il est besoin de remarquer. La première consiste en la diversité des mouvemens qui sont excités dans les organes des sens par leurs objets, laquelle j'ai déjà expliquée assez amplement en la Dioptrique ; mais, afin que ceux qui verront cet écrit n'aient pas besoin d'en avoir lu d'autres, je répéterai ici qu'il y a trois choses à considérer dans les nerfs, à savoir : leur moelle ou substance intérieure, qui s'étend en forme de petits filets depuis le cerveau, d'où elle prend son origine, jusques aux extrémités des autres membres auxquelles ces filets sont attachés; puis les peaux qui les environnent, et qui, étant contiguës avec celles qui enveloppent le cerveau, composent de petits tuyaux dans lesquels ces petits filets sont enfermés ; puis enfin

Digitized by Google

les esprits animaux, qui, étant portés par ces mêmes tuyaux depuis le cerveau jusques aux muscles, sont cause que ces filets y demeurent entièrement libres et étendus, en telle sorte que la moindre chose qui meut la partie du corps où l'extrémité de quelqu'un d'eux est attachée fait mouvoir par même moyen la partie du cerveau d'où il vient : en même façon que lorsqu'on tire un des bouts d'une corde on fait mouvoir l'autre.

Art. XIII. Que cette action des objets du dehors peut conduire diversement les esprits dans les muscles.

Et j'ai expliqué en la Dioptrique comment tous les objets de la vue ne se communiquent à nous que par cela seul qu'ils meuvent localement, par l'entremise des corps transparens qui sont entre eux et nous, les petits filets des nerfs optiques qui sont au fond de nos yeux, et ensuite les endroits du cerveau d'où viennent ces nerfs; qu'ils les meuvent, dis-je, en autant de diverses façons qu'ils nous font voir de diversités dans les choses; et que ce ne sont pas immédiatement les mouvemens qui se font en l'œil, mais ceux qui se font dans le cerveau, qui représentent à l'ame ces objets. A l'exemple de quoi il est aisé de concevoir que les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif, et généralement tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs que de nos appétits intérieurs, excitent aussi quelque mouvement en nos nerfs, qui passe par leur moyen jusqu'au cerveau; et outre que ces divers mouvemens du cerveau font voir à notre ame divers sentimens, ils peuvent aussi faire sans elle que les esprits prennent leur cours vers certains muscles plutôt que vers d'autres, et ainsi qu'ils meuvent nos membres, ce que je prouverai seulement ici par un exemple. Si quelqu'un avance promptement sa main contre nos yeux, comme pour nous frapper, quoique nous sachions qu'il est notre ami, qu'il ne fait cela que par

Digitized by Google

jeu, et qu'il se gardera bien de nous faire aucun mal, nous avons toutefois de la peine à nous empêcher de les fermer : ce qui montre que ce n'est point par l'entremise de notre ame qu'ils se ferment, puisque c'est contre notre volonté, laquelle est sa seule ou du moins sa principale action ; mais c'est à cause que la machine de notre corps est tellement composée que le mouvement de cette main vers nos yeux excite un autre mouvement en notre cerveau, qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupières.

**Art. XIV. Que la diversité qui est entre les esprits peut aussi diversifier leur cours.**

L'autre cause qui sert à conduire diversement les esprits animaux dans les muscles est l'inégale agitation de ces esprits, et la diversité de leurs parties. Car lorsque quelques-unes de leurs parties sont plus grosses et plus agitées que les autres, elles passent plus avant en ligne droite dans les cavités et dans les pores du cerveau, et par ce moyen sont conduites en d'autres muscles qu'elles ne le seraient si elles avaient moins de force.

**Art. XV. Quelles sont les causes de leur diversité.**

Et cette inégalité peut procéder des diverses matières dont ils sont composés, comme on voit en ceux qui ont bu beaucoup de vin que les vapeurs de ce vin entrant promptement dans le sang montent du cœur au cerveau où elles se convertissent en esprits qui, étant plus forts et plus abondans que ceux qui y sont d'ordinaire, sont capables de mouvoir le corps en plusieurs étranges façons. Cette inégalité des esprits peut aussi procéder des diverses dispositions du cœur, du foie, de l'estomac, de la rate, et de toutes les autres parties qui contribuent à leur production ; car il faut principalement ici remarquer certains petits nerfs insérés dans la base du cœur, qui

Digitized by Google

servent à élargir et étrécir les entrées de ses concavités, — au moyen de quoi le sang s'y dilatant plus ou moins fort produit des esprits diversement disposés. Il faut aussi remarquer que bien que le sang qui entre dans le cœur y vienne de tous les autres endroits du corps, il arrive souvent néanmoins qu'il y est davantage poussé de quelques parties que des autres, à cause que les nerfs et les muscles qui répondent à ces parties-là le pressent ou l'agitent davantage; et que, selon la diversité des parties desquelles il vient le plus, il se dilate diversement dans le cœur, et ensuite produit des esprits qui ont des qualités différentes. Ainsi, par exemple, celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est le fiel, se dilate d'autre façon dans le cœur que celui qui vient de la rate, et celui-ci autrement que celui qui vient des veines, des bras ou des jambes, et enfin celui-ci tout autrement que le suc des viandes lorsqu'étant nouvellement sorti de l'estomac et des boyaux il passe promptement par le foie jusques au cœur.

Art. XVI. Comment tous les membres peuvent être mus par les objets des sens et par les esprits sans l'aide de l'ame.

Enfin il faut remarquer que la machine de notre corps est tellement composée que tous les changemens qui arrivent au mouvement des esprits peuvent faire qu'ils ouvrent quelques pores du cerveau plus que les autres, et réciproquement que lorsque quelqu'un de ces pores est tant soit peu plus ou moins ouvert que de coutume par l'action des nerfs qui servent au sens cela change quelque chose au mouvement des esprits, et fait qu'ils sont conduits dans les muscles qui servent à mouvoir le corps en la façon qu'il est ordinairement mu à l'occasion d'une telle action; en sorte que tous les mouvemens que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que



Digitized by Google

nous mangeons, et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous sont communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits excités par la chaleur du cœur suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues.

Art. XVII. Quelles sont les fonctions de l'ame.

Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devions attribuer à notre ame sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres: à savoir les unes sont les actions de l'ame, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre ame, et semblent ne dépendre que d'elle; comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre ame qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.

Art. XVIII. De la volonté.

Derechef nos volontés sont de deux sortes : car les unes sont des actions de l'ame, qui se terminent en l'ame même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu, ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel; les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons.

Digitized by Google

Art. XIX. Des perceptions.

Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'ame pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'ame pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent : car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons ; et bien qu'au regard de notre ame ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut : toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion mais seulement une action.

Art. XX. Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l'ame.

Lorsque notre ame s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit : c'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions.

Art. XXI. Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps.

Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plupart dépendent des nerfs ; mais il y en a aussi quelques-unes qui n'en dépendent point, et qu'on nomme des imaginations, ainsi que celles dont je viens de parler, desquelles néanmoins elles diffèrent en ce que notre volonté ne s'emploie point à les former, ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au



Digitized by Google

nombre des actions de l'ame, et elles ne procèdent que de ce que les esprits étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres. Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même. Or encore que quelques-unes de ces imaginations soient des passions de l'ame, en prenant ce mot en sa plus propre et plus parfaite signification, et qu'elles puissent être toutes ainsi nommées si on le prend en une signification plus générale, toutefois, pour ce qu'elles n'ont pas une cause si notable et si déterminée que les perceptions que l'ame reçoit par l'entremise des nerfs, et qu'elles semblent n'en être que l'ombre et la peinture; avant que nous les puissions bien distinguer, il faut considérer la différence qui est entre ces autres.

**Art. XXII. De la différence qui est entre les autres perceptions.**

Toutes les perceptions que je n'ai pas encore expliquées viennent à l'ame par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence que nous les rapportons, les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre ame.

**Art. XXIII. Des perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous.**

Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens, sont causées, au moins lorsque notre opinion n'est point fausse, par ces objets qui, excitant quelques mouvemens dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'ame les sent. Ainsi lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau, et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lu-

Digitized by Google

mière sont deux diverses actions, qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvemens en quelques-uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'ame deux sentimens différens, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau même, et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvemens qui viennent d'eux.

### Art. XXIV. Des perceptions que nous rapportons à notre corps.

Les perceptions que nous rapportons à notre corps, ou à quelques-unes de ses parties, sont celles que nous avons de la faim, de la soif et de nos autres appétits naturels, à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous; ainsi nous pouvons sentir en même temps, et par l'entremise des mêmes nerfs, la froideur de notre main et la chaleur de la flamme dont elle s'approche, ou bien au contraire la chaleur de la main et le froid de l'air auquel elle est exposée, sans qu'il y ait aucune différence entre les actions qui nous font sentir le chaud ou le froid qui est en notre main, et celles qui nous font sentir celui qui est hors de nous, sinon que l'une de ces actions survenant à l'autre, nous jugeons que la première est déjà en nous, et que celle qui survient n'y est pas encore, mais en l'objet qui la cause.

### Art. XXV. Des perceptions que nous rapportons à notre ame.

Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'ame sont celles dont on sent les effets comme en l'ame même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter : tels sont les sentimens de joie, de colère, et autres semblables,

Digitized by Google

qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs, et quelquefois aussi par d'autres causes. Or encore que toutes nos perceptions, tant celles qu'on rapporte aux objets qui sont hors de nous que celles qu'on rapporte aux diverses affections de notre corps, soient véritablement des passions au regard de notre ame lorsqu'on prend ce mot en sa plus générale signification, toutefois on a coutume de le restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l'ame même; et ce ne sont que ces dernières que j'ai entrepris ici d'expliquer sous le nom de passions de l'ame.

Art. XXVI. Que les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits peuvent être d'aussi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs.

Il reste ici à remarquer que toutes les mêmes choses que l'ame aperçoit par l'entremise des nerfs lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits, sans qu'il y ait autre différence sinon que les impressions qui viennent dans le cerveau par les nerfs ont coutume d'être plus vives et plus expresses que celles que les esprits y excitent; ce qui m'a fait dire en l'article XXI que celles-ci sont comme l'ombre et la peinture des autres. Il faut aussi remarquer qu'il arrive quelquefois que cette peinture est si semblable à la chose qu'elle représente, qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre ame, qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. Ainsi souvent lorsque l'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses, qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son

Digitized by Google

corps, bien qu'elles n'y soient aucunement; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'ame a en soi cette passion.

**Art. XXVII. La définition des passions de l'ame.**

Après avoir considéré en quoi les passions de l'ame diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions, ou des sentimens, ou des émotions de l'ame, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, et entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits.

**Art. XXVIII. Explication de la première partie de cette définition.**

On les peut nommer des perceptions lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'ame, ou des volontés, mais non point lorsqu'on ne s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes; car l'expérience fait voir que ceux qui sont le plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux, et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'ame et le corps rend confuses et obscures. On les peut aussi nommer des sentimens, à cause qu'elles sont reçues en l'ame en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle; mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'ame, non-seulement à cause que ce nom peut être attribué à tous les changemens qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent, mais particulièrement pour ce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions.

Digitized by Google

Art. XXIX. Explication de son autre partie.

J'ajoute qu'elles se rapportent particulièrement à l'ame, pour les distinguer des autres sentimens qu'on rapporte, les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'ame qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même, et aussi afin d'expliquer leur dernière et plus prochaine cause, qui les distingue derechef des autres sentimens.

Art. XXX. Que l'ame est unie à toutes les parties du corps conjointement.

Mais, pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l'ame est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un, et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre, que lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue, ni aux dimensions, ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une ame, ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes.

Digitized by Google

**Art. XXXI. Qu'il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l'ame exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties.**

Il est besoin aussi de savoir que bien que l'ame soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres; et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur : le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens; et le cœur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'ame exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvemens qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changemens qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvemens de cette glande.

**Art. XXXII. Comment on connaît que cette glande est le principal siége de l'ame.**

La raison qui me persuade que l'ame ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles, comme aussi nous avons deux yeux, deux mains, deux oreilles, et enfin tous les organes de nos sens extérieurs sont doubles; et que, d'autant que nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même

Digitized by Google

temps, il faut nécessairement qu'il y ait quelque lieu où les deux images qui viennent par les deux yeux, où les deux autres impressions qui viennent d'un seul objet par les doubles organes des autres sens, se puissent assembler en une avant qu'elles parviennent à l'ame, afin qu'elles ne lui représentent pas deux objets au lieu d'un : et on peut aisément concevoir que ces images ou autres impressions se réunissent en cette glande par l'entremise des esprits qui remplissent les cavités du cerveau, mais il n'y a aucun autre endroit dans le corps où elles puissent ainsi être unies sinon en suite de ce qu'elles le sont en cette glande.

Art. XXXIII. Que le siége des passions n'est pas dans le cœur.

Pour l'opinion de ceux qui pensent que l'ame reçoit ses passions dans le cœur, elle n'est aucunement considérable, car elle n'est fondée que sur ce que les passions y font sentir quelque altération; et il est aisé à remarquer que cette altération n'est sentie, comme dans le cœur, que par l'entremise d'un petit nerf qui descend du cerveau vers lui, ainsi que la douleur est sentie comme dans le pied par l'entremise des nerfs du pied, et les astres sont aperçus comme dans le ciel par l'entremise de leur lumière et des nerfs optiques : en sorte qu'il n'est pas plus nécessaire que notre ame exerce immédiatement ses fonctions dans le cœur pour y sentir ses passions, qu'il est nécessaire qu'elle soit dans le ciel pour y voir les astres.

Art. XXXIV. Comme l'ame et le corps agissent l'un contre l'autre.

Concevons donc ici que l'ame a son siége principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères

Digitized by Google

en tous les membres, et, nous souvenant de ce qui a été dit ci-dessus de la machine de notre corps, à savoir que les petits filets de nos nerfs sont tellement distribués en toutes ses parties, qu'à l'occasion des divers mouvemens qui y sont excités par les objets sensibles ils ouvrent diversement les pores du cerveau, ce qui fait que les esprits animaux contenus en ces cavités entrent diversement dans les muscles, au moyen de quoi ils peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu'ils sont capables d'être mus, et aussi que toutes les autres causes qui peuvent diversement mouvoir les esprits suffisent pour les conduire en divers muscles, ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siége de l'ame est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits, qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets; mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'ame, laquelle est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvemens en cette glande, comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée que de cela seul que cette glande est diversement mue par l'ame, ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres.

**Art. XXXV. Exemple de la façon que les impressions des objets s'unissent en la glande qui est au milieu du cerveau.**

Ainsi, par exemple, si nous voyons quelque animal venir vers nous, la lumière réfléchie de son corps en peint deux images, une en chacun de nos yeux, et ces deux images en forment deux autres, par l'entremise des nerfs optiques, dans la superficie intérieure du cerveau qui

Digitized by Google

regarde ses cavités; puis de là, par l'entremise des esprits dont ses cavités sont remplies, ces images rayonnent en telle sorte vers la petite glande que ces esprits environnent, que le mouvement qui compose chaque point de l'une des images tend vers le même point de la glande vers lequel tend le mouvement qui forme le point de l'autre image, laquelle représente la même partie de cet animal: au moyen de quoi les deux images qui sont dans le cerveau n'en composent qu'une seule sur la glande, qui, agissant immédiatement contre l'ame, lui fait voir la figure de cet animal.

Art. XXXVI. Exemple de la façon que les passions sont excitées en l'ame.

Et, outre cela, si cette figure est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'ame la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante, selon le divers tempérament du corps ou la force de l'ame, et selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport; car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes, que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir, et partie en ceux qui élargissent ou étrécissent tellement les orifices du cœur ou bien qui agitent tellement les autres parties d'où le sang lui est envoyé, que, ce sang y étant raréfié d'autre façon que de coutume, il envoie des esprits au cerveau qui sont propres à entretenir et fortifier la passion de la peur, c'est-à-dire qui sont propres à tenir ouverts ou bien à ouvrir derechef les pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs: car de cela seul que

Digitized by Google

ces esprits entrent en ces pores ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature pour faire sentir à l'ame cette passion; et pour ce que ces pores se rapportent principalement aux petits nerfs qui servent à resserrer ou élargir les orifices du cœur, cela fait que l'ame la sent principalement comme dans le cœur.

**Art. XXXVII. Comme il paraît qu'elles sont toutes causées par quelque mouvement des esprits.**

Et pour ce que le semblable arrive en toutes les autres passions, à savoir qu'elles sont principalement causées par les esprits qui sont contenus dans les cavités du cerveau, en tant qu'ils prennent leur cours vers les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les orifices du cœur ou à pousser diversement vers lui le sang qui est dans les autres parties, ou, en quelque autre façon que ce soit, à entretenir la même passion; on peut clairement entendre de ceci pourquoi j'ai mis ci-dessus en leur définition qu'elles sont causées par quelque mouvement particulier des esprits.

**Art. XXXVIII. Exemple des mouvemens du corps qui accompagnent les passions et ne dépendent point de l'ame.**

Au reste, en même façon que le cours que prennent ces esprits vers les nerfs du cœur suffit pour donner le mouvement à la glande par lequel la peur est mise dans l'ame, ainsi aussi, par cela seul que quelques esprits vont en même temps vers les nerfs qui servent à remuer les jambes pour fuir, ils causent un autre mouvement en la même glande par le moyen duquel l'ame sent et aperçoit cette fuite, laquelle peut en cette façon être excitée dans le corps par la seule disposition des organes et sans que l'ame y contribue.

Digitized by Google

Art. XXXIX. Comment une même cause peut exciter diverses passions en divers hommes.

La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse, dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon, et que le même mouvement de la glande qui en quelques-uns excite la peur fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre, et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et en retenir la volonté.

Art. XL. Quel est le principal effet des passions.

Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur ame à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps : en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres.

Art. XLI. Quel est le pouvoir de l'ame au regard du corps.

Mais la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte : et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'ame, dont les unes sont ses actions, à savoir ses volontés, les autres ses passions, en prenant ce mot en sa plus générale signification, qui comprend toutes sortes de perceptions, les premières sont absolument en son pouvoir, et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps, comme au contraire les dernières dépendent absolument des actions qui les conduisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être chan-

Digitized by Google

gées par l'ame, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause [1]. Et toute l'action de l'ame consiste en ce que par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté.

Art. XLII. Comment on trouve en sa mémoire les choses dont on veut se souvenir.

Ainsi lorsque l'ame veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande se penchant successivement vers divers côtés pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées : car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leurs cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux; en sorte que ces esprits rencontrant ces pores entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'ame le même objet et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir.

Art. XLIII. Comment l'ame peut imaginer, être attentive et mouvoir le corps.

Ainsi quand on veut imaginer quelque chose qu'on n'a jamais vue, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée; ainsi quand on veut arrêter son attention à considérer quelque temps un même objet,

[1] Voyez la note.

Digitized by Google

cette volonté retient la glande pendant ce temps-là penchée vers un même côté; ainsi, enfin, quand on veut marcher ou mouvoir son corps en quelque façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effet.

**Art. XLIV. Que chaque volonté est naturellement jointe à quelque mouvement de la glande; mais que, par industrie ou par habitude, on la peut joindre à d'autres.**

Toutefois ce n'est pas toujours la volonté d'exciter en nous quelque mouvement, ou quelque autre effet, qui peut faire que nous l'excitons : mais cela change selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée. Ainsi, par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit; et si on les veut disposer à regarder un objet fort proche, cette volonté fait qu'elle s'étrécit : mais si on pense seulement à élargir la prunelle, on a beau en avoir la volonté, on ne l'élargit point pour cela, d'autant que la nature n'a pas joint le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique en la façon qui est requise pour élargir ou étrécir la prunelle avec la volonté de l'élargir ou étrécir, mais bien avec celle de regarder des objets éloignés ou proches. Et lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes les façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles, d'autant que l'habitude que nous avons acquise en apprenant à parler a fait que nous avons joint l'action de l'ame, qui, par l'entremise de la glande, peut mouvoir la langue et les lèvres, avec la signification des paroles qui suivent de ces mouvemens, plutôt qu'avec les mouvemens mêmes.

Digitized by Google

Art. XLV. Quel est le pouvoir de l'ame au regard de ses passions.

Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui, et choses semblables.

Art. XLVI. Quelle est la raison qui empêche que l'ame ne puisse entièrement disposer de ses passions.

Et il y a une raison particulière qui empêche l'ame de pouvoir promptement changer ou arrêter ses passions, laquelle m'a donné sujet de mettre ci-dessus en leur définition qu'elles sont non-seulement causées mais aussi entretenues et fortifiées par quelque mouvement particulier des esprits. Cette raison est qu'elles sont presque toutes accompagnées de quelque émotion qui se fait dans le cœur, et par conséquent aussi en tout le sang et les esprits, en sorte que, jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en même façon que les objets sensibles y sont présens pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens. Et comme l'ame, en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouïr un petit bruit ou de sentir une petite douleur, mais ne peut s'empêcher en même façon d'ouïr le tonnerre ou de sentir le feu qui brûle la main, ainsi elle



Digitized by Google

peut aisément surmonter les moindres passions mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets, et de retenir plusieurs des mouvemens auxquels elle dispose le corps. Par exemple si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir; si la peur incite les jambes à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres.

Art. XLVII. En quoi consistent les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure et supérieure de l'ame.

Et ce n'est qu'en la répugnance qui est entre les mouvemens que le corps par ses esprits et l'ame par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'ame, qu'on nomme sensitive, et la supérieure qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté; car il n'y a en nous qu'une seule ame, et cette ame n'a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison; en sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'ame et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps ainsi que j'ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de

Digitized by Google

l'autre. Or on peut distinguer deux sortes de mouvemens excités par les esprits dans la glande : les uns représentent à l'ame les objets qui meuvent les sens, ou les impressions qui se rencontrent dans le cerveau et ne font aucun effort sur sa volonté ; les autres y font quelque effort, à savoir ceux qui causent les passions ou les mouvemens du corps qui les accompagnent : et pour les premiers, encore qu'ils empêchent souvent les actions de l'ame, ou bien qu'ils soient empêchés par elles, toutefois, à cause qu'ils ne sont pas directement contraires, on n'y remarque point de combats. On en remarque seulement entre les derniers et les volontés qui leur répugnent ; par exemple entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'ame le désir de quelque chose, et celui dont l'ame la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose : et ce qui fait principalement paraître ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit, elle est contrainte d'user d'industrie et de s'appliquer à considérer successivement diverses choses dont s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas, et qu'ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cœur et dans le sang, n'est pas changée, ce qui fait que l'ame se sent poussée presque en même temps à désirer et ne pas désirer une même chose ; et c'est de là qu'on a pris occasion d'imaginer en elle deux puissances qui se combattent. Toutefois on peut encore concevoir quelque combat en ce que souvent la même cause qui excite en l'ame quelque passion excite aussi certains mouvemens dans le corps auxquels l'ame ne contribue point, et lesquels elle arrête ou tâche d'arrêter sitôt qu'elle les aperçoit ; comme on éprouve lorsque ce qui excite la peur fait aussi que les esprits entrent dans les muscles



Digitized by Google

qui servent à remuer les jambes pour fuir, et que la volonté qu'on a d'être hardi les arrête.

Art. XLVIII. En quoi on connaît la force ou la faiblesse des ames, et quel est le mal des plus faibles.

Or c'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son ame; car ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvemens du corps qui les accompagnent ont sans doute les ames les plus fortes: mais il y en a qui ne peuvent éprouver leur force, pour ce qu'ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que lui fournissent quelques passions pour résister à quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes sont des jugemens fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie; et les ames les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugemens, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles étant souvent contraires les unes aux autres la tirent tour-à-tour à leur parti, et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'ame au plus déplorable état qu'elle puisse être. Ainsi lorsque la peur représente la mort comme un mal extrême et qui ne peut être évité que par la fuite, l'ambition, d'autre côté, représente l'infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort; ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'ame esclave et malheureuse.

Art. XLIX. Que la force de l'ame ne suffit pas sans la connaissance de la vérité.

Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et ir-

Digitized by Google

résolus qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte. La plupart ont des jugemens déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions; et bien que souvent ces jugemens soient faux, et même fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire, toutefois, à cause qu'elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente, on les peut considérer comme ses propres armes, et penser que les ames sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugemens et résister aux passions présentes qui leur sont contraires. Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion, et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité; d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir, au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières lorsqu'on en découvre l'erreur.

Art. L. Qu'il n'y a point d'ame si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions.

Et il est utile ici de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude, ainsi que l'expérience fait voir aux paroles, qui excitent des mouvemens en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne représentent à l'ame que leur son lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres, lorsqu'elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient lorsqu'on a ouï leur son ou bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes.

Digitized by Google

Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvemens, tant de la glande que des esprits du cerveau, qui représentent à l'ame certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et joints à d'autres fort différens, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action, et ne requiert point un long usage. Ainsi lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée, tous les mouvemens des esprits et de la glande, qui excitent en nous les passions, ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, et non pas comme en nous les passions, mais les mouvemens des nerfs et des muscles, qui ont coutume de les accompagner. Ainsi lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle, et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchans en telle sorte, que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après lorsqu'on tire sur elle fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à regarder ses passions: car puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvemens du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes; et que ceux même qui ont les plus faibles ames pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire.

Digitized by Google

# SECONDE PARTIE.

## DU NOMBRE ET DE L'ORDRE DES PASSIONS, ET L'EXPLICATION DES SIX PRIMITIVES.

### Art. LI. Quelles sont les premières causes des passions.

On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine cause des passions de l'ame n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres; il est besoin de rechercher leurs sources, et d'examiner leurs premières causes : or encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'ame qui se détermine à concevoir tels ou tels objets, et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes les plus ordinaires et principales : d'où il suit que pour les trouver toutes il suffit de considérer tous les effets de ces objets.

### Art. LII. Quel est leur usage, et comment on les peut dénombrer.

Je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importans; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles dis-

Digitized by Google

posent l'ame à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvemens qui servent à l'exécution de ces choses : c'est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets; et je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi être trouvées.

---

## L'ORDRE ET LE DÉNOMBREMENT DES PASSIONS.

### Art. LIII. L'admiration.

Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés; et pour ce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions : et elle n'a point de contraire, à cause que si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus, et nous le considérons sans passion.

### Art. LIV. L'estime et le mépris, la générosité ou l'orgueil, et l'humilité ou la bassesse.

A l'admiration est jointe l'estime ou le mépris, selon que c'est la grandeur d'un objet ou sa petitesse que nous admirons. Et nous pouvons ainsi nous estimer ou nous mépriser nous-mêmes : d'où viennent les passions, et ensuite les habitudes de magnanimité ou d'orgueil, et d'humilité ou de bassesse.

Digitized by Google

Art. LV. La vénération et le dédain.

Mais quand nous estimons ou méprisons d'autres objets, que nous considérons comme des causes libres capables de faire du bien ou du mal, de l'estime vient la vénération, et du simple mépris le dédain.

Art. LVI. L'amour et la haine.

Or toutes les passions précédentes peuvent être excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui les cause est bon ou mauvais. Mais lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine.

Art. LVII. Le désir.

De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions; mais, afin de les mettre par ordre, je distingue les temps, et, considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir. Car non-seulement lorsqu'on désire acquérir un bien qu'on n'a pas encore, ou bien éviter un mal qu'on juge pouvoir arriver, mais aussi lorsqu'on ne souhaite que la conservation d'un bien, ou l'absence d'un mal, qui est tout ce à quoi se peut étendre cette passion, il est évident qu'elle regarde toujours l'avenir.

Art. LVIII. L'espérance, la crainte, la jalousie, la sécurité et le désespoir.

Il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à la désirer. Mais quand on considère, outre cela, s'il y a beaucoup ou

Digitized by Google

peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire, ce qui nous représente qu'il y en a beaucoup excite en nous l'espérance, et ce qui nous représente qu'il y en a peu excite la crainte, dont la jalousie est une espèce. Lorsque l'espérance est extrême, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance; comme au contraire l'extrême crainte devient désespoir.

Art. LIX. L'irrésolution, le courage, la hardiesse, l'émulation, la lâcheté et l'épouvante.

Et nous pouvons ainsi espérer et craindre encore que l'événement de ce que nous attendons ne dépende aucunement de nous; mais quand il nous est représenté comme dépendant, il peut y avoir de la difficulté en l'élection des moyens ou en l'exécution. De la première vient l'irrésolution, qui nous dispose à délibérer et prendre conseil. A la dernière s'oppose le courage ou la hardiesse, dont l'émulation est une espèce. Et la lâcheté est contraire au courage comme la peur ou l'épouvante à la hardiesse.

Art. LX. Le remords.

Et si on s'est déterminé à quelque action avant que l'irrésolution fût ôtée, cela fait naître le remords de conscience, lequel ne regarde pas le temps à venir, comme les passions précédentes, mais le présent ou le passé.

Art. LXI. La joie et la tristesse.

Et la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant.

Art. LXII. La moquerie, l'envie, la pitié.

Mais lorsqu'il nous est représenté comme appartenant

Digitized by Google

à d'autres hommes, nous pouvons les en estimer dignes ou indignes; et lorsque nous les en estimons dignes, cela n'excite point en nous d'autre passion que la joie en tant que c'est pour nous quelque bien de voir que les choses arrivent comme elles doivent. Il y a seulement cette différence, que la joie qui vient du bien est sérieuse, au lieu que celle qui vient du mal est accompagnée de ris et de moquerie. Mais si nous les en estimons indignes, le bien excite l'envie, et le mal la pitié, qui sont des espèces de tristesse. Et il est à remarquer que les mêmes passions qui se rapportent aux biens ou aux maux présens peuvent souvent aussi être rapportées à ceux qui sont à venir, en tant que l'opinion qu'on a qu'ils adviendront les représente comme présens.

Art. LXIII. La satisfaction de soi-même et le repentir.

Nous pouvons aussi considérer la cause du bien ou du mal, tant présent que passé, et le bien qui a été fait par nous-mêmes nous donne une satisfaction intérieure qui est la plus douce de toutes les passions; au lieu que le mal excite le repentir, qui est la plus amère.

Art. LXIV. La faveur et la reconnaissance.

Mais le bien qui a été fait par d'autres est cause que nous avons pour eux de la faveur, encore que ce ne soit point à nous qu'il ait été fait; et si c'est à nous, à la faveur nous joignons la reconnaissance.

Art. LXV. L'indignation et la colère.

Tout de même le mal fait par d'autres, n'étant point rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l'indignation; et lorsqu'il y est rapporté, il émeut aussi la colère.

Digitized by Google

Art. LXVI. La gloire et la honte.

De plus, le bien qui est ou qui a été en nous, étant rapporté à l'opinion que les autres en peuvent avoir, excite en nous de la gloire; et le mal, de la honte.

Art. LXVII. Le dégoût, le regret et l'allégresse.

Et quelquefois la durée du bien cause l'ennui ou le dégoût, au lieu que celle du mal diminue la tristesse. Enfin du bien passé vient le regret, qui est une espèce de tristesse; et du mal passé vient l'allégresse, qui est une espèce de joie.

---

FIN DU DÉNOMBREMENT DES PASSIONS.

Art. LXVIII. Pourquoi ce dénombrement des passions est différent de celui qui est communément reçu.

Voilà l'ordre qui me semble être le meilleur pour dénombrer les passions. En quoi je sais bien que je m'éloigne de l'opinion de tous ceux qui en ont ci-devant écrit, mais ce n'est pas sans grande raison. Car ils tirent leur dénombrement de ce qu'ils distinguent en la partie sensitive de l'ame deux appétits, qu'ils nomment, l'un *concupiscible*, l'autre *irascible*. Et pour ce que je ne connais en l'ame aucune distinction de parties, ainsi que j'ai dit ci-dessus, cela me semble ne signifier autre chose sinon qu'elle a deux facultés, l'une de désirer, l'autre de se fâcher; et à cause qu'elle a en même façon les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, ou de faire les actions auxquelles ces passions la poussent, je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère. Outre que leur dénombrement ne comprend point toutes les principales passions, comme je crois que fait celui-ci. Je parle seulement des principales, à cause qu'on en pourrait encore distinguer plu-

Digitized by Google

sieurs autres plus particulières, et leur nombre est indéfini.

Art. LXIX. Qu'il n'y a que six passions primitives.

Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n'est pas fort grand. Car, en faisant une revue sur toutes celles que j'ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles; à savoir : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse, et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces. C'est pourquoi, afin que leur multitude n'embarrasse point les lecteurs, je traiterai ici séparément des six primitives; et par après je ferai voir en quelle façon toutes les autres en tirent leur origine.

Art. LXX. De l'admiration, sa définition et sa cause.

L'admiration est une subite surprise de l'ame, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires. Ainsi elle est causée premièrement par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare et par conséquent digne d'être fort considéré; puis ensuite par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est pour l'y fortifier et conserver : comme aussi ils sont disposés par elle à passer de là dans les muscles qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont, afin qu'elle soit encore entretenue par eux, si c'est par eux qu'elle a été formée.

Art. LXXI. Qu'il n'arrive aucun changement dans le cœur ni dans le sang en cette passion.

Et cette passion a cela de particulier, qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement

Digitized by Google

qui arrive dans le cœur et dans le sang, ainsi que les autres passions, dont la raison est que n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance.

### Art. LXXII. En quoi consiste la force de l'admiration.

Ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait beaucoup de force, à cause de la surprise; c'est-à-dire de l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits, laquelle surprise est propre et particulière à cette passion : en sorte que lorsqu'elle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elle. Et sa force dépend de deux choses, à savoir, de la nouveauté, et de ce que le mouvement qu'elle cause a dès son commencement toute sa force. Car il est certain qu'un tel mouvement a plus d'effet que ceux qui étant faibles d'abord, et ne croissant que peu à peu, peuvent aisément être détournés. Il est certain aussi que les objets des sens qui sont nouveaux touchent le cerveau en certaines parties auxquelles il n'a point coutume d'être touché, et que ces parties étant plus tendres ou moins fermes que celles qu'une agitation fréquente a endurcies, cela augmente l'effet des mouvemens qu'ils y excitent. Ce qu'on ne trouvera pas incroyable si on considère que c'est une pareille raison qui fait que les plantes de nos pieds étant accoutumées à un attouchement assez rude par la pesanteur du corps qu'elles portent, nous ne sentons que fort peu cet attouchement quand nous marchons; au lieu qu'un autre beaucoup moindre et plus doux dont on les chatouille nous est presque insupportable, à cause qu'il ne nous est pas ordinaire.

Digitized by Google

Art. LXXIII. Ce que c'est que l'étonnement.

Et cette surprise a tant de pouvoir pour faire que les esprits qui sont dans les cavités du cerveau y prennent leurs cours vers le lieu où est l'impression de l'objet qu'on admire, qu'elle les y pousse quelquefois tous, et fait qu'ils sont tellement occupés à conserver cette impression, qu'il n'y en a aucuns qui passent de là dans les muscles, ni même qui se détournent en aucune façon des premières traces qu'ils ont suivies dans le cerveau : ce qui fait que tout le corps demeure immobile comme une statue, et qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni par conséquent en acquérir une plus particulière connaissance. C'est cela qu'on appelle communément être étonné; et l'étonnement est un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais.

Art. LXXIV. A quoi servent toutes les passions, et à quoi elles nuisent.

Or il est aisé à connaître, de ce qui a été dit ci-dessus, que l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'ame des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin; ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter.

Art. LXXV. En quoi consiste particulièrement l'admiration.

Et on peut dire en particulier de l'admiration, qu'elle est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées; car nous n'admirons que ce qui nous paraît rare et extraordinaire : et rien ne nous peut paraître tel

Digitized by Google

que pour ce que nous l'avons ignoré, ou même aussi pour ce qu'il est différent des choses que nous avons sues ; car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire. Or encore qu'une chose qui nous était inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion, ou bien aussi par l'application de notre entendement que notre volonté détermine à une attention et réflexion particulière. Et les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paraissent bonnes ou mauvaises, mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paraissent seulement rares. Aussi voyons-nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion sont ordinairement fort ignorans.

**Art. LXXVI. En quoi elle peut nuire, et comment on peut suppléer à son défaut et corriger son excès.**

Mais il arrive bien plus souvent qu'on admire trop, et qu'on s'étonne en apercevant des choses qui ne méritent que peu ou point d'être considérées, que non pas qu'on admire trop peu; et cela peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison. C'est pourquoi encore qu'il soit bon d'être né avec quelque inclination à cette passion, pour ce que cela nous dispose à l'acquisition des sciences, nous devons toutefois tâcher par après de nous en délivrer le plus qu'il est possible. Car il est aisé de suppléer à son défaut par une réflexion et attention particulière, à laquelle notre volonté peut toujours obliger notre entendement lorsque nous jugeons que la chose qui se présente en vaut la peine; mais il n'y a point d'autre remède pour s'empêcher d'admirer avec excès, que d'acquérir la connaissance de plusieurs choses, et de

Digitized by Google

s'exercer en la considération de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares et les plus étranges.

Art. LXXVII. Que ce ne sont ni les plus stupides ni les plus habiles qui sont le plus portés à l'admiration.

Au reste encore qu'il n'y ait que ceux qui sont hébétés et stupides qui ne sont point portés de leur naturel à l'admiration, ce n'est pas à dire que ceux qui ont le plus d'esprit y soient toujours le plus enclins; mais ce sont principalement ceux qui, bien qu'ils aient un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande opinion de leur suffisance.

Art. LXXVIII. Que son excès peut passer en habitude lorsqu'on manque de le corriger.

Et bien que cette passion semble se diminuer par l'usage, à cause que plus on rencontre de choses rares, qu'on admire, plus on s'accoutume à cesser de les admirer, et à penser que toutes celles qui se peuvent présenter par après sont vulgaires, toutefois lorsqu'elle est excessive et qu'elle fait qu'on arrête seulement son attention sur la première image des objets qui se sont présentés, sans en acquérir d'autre connaissance, elle laisse après soi une habitude qui dispose l'ame à s'arrêter en même façon sur tous les autres objets qui se présentent, pourvu qu'ils lui paraissent tant soit peu nouveaux. Et c'est ce qui fait durer la maladie de ceux qui sont aveuglément curieux; c'est-à-dire qui recherchent les raretés seulement pour les admirer, et non point pour les connaître : car ils deviennent peu à peu si admiratifs, que des choses de nulle importance ne sont pas moins capables de les arrêter que celles dont la recherche est plus utile.

Art. LXXIX. Les définitions de l'amour et de la haine.

L'amour est une émotion de l'ame, causée par le mou-



Digitized by Google

vement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la haine est une émotion, causée par les esprits, qui incite l'ame à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles. Je dis que ces émotions sont causées par les esprits, afin de distinguer l'amour et la haine, qui sont des passions et dépendent du corps, tant des jugemens qui portent aussi l'ame à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes et à se séparer de celles qu'elle estime mauvaises, que des émotions que ces seuls jugemens excitent en l'ame.

Art. LXXX. Ce que c'est que se joindre ou se séparer de volonté.

Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part, et se rapporte à l'avenir, mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme au contraire en la haine on se considère seul comme un tout, entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion.

Art. LXXXI. De la distinction qu'on a coutume de faire entre l'amour de concupiscence et de bienveillance.

Or on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommée amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime; l'autre est nommée amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. Mais il me semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence; car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet, de quelque nature qu'il soit, on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire on joint aussi à lui de volonté les choses qu'on croit lui être con-

Digitized by Google

venables : ce qui est un des principaux effets de l'amour. Et si on juge que ce soit un bien de le posséder, ou d'être associé avec lui d'autre façon que de volonté, on le désire : ce qui est aussi l'un des plus ordinaires effets de l'amour.

Art. LXXXII. Comment des passions fort différentes conviennent en ce qu'elles participent de l'amour.

Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer; car, par exemple, encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse, et un bon père pour ses enfans, soient bien différentes entre elles, toutefois en ce qu'elles participent de l'amour elles sont semblables. Mais les quatre premiers n'ont de l'amour que pour la possession des objets auxquels se rapporte leur passion, et n'en ont point pour les objets mêmes pour lesquels ils ont seulement du désir mêlé avec d'autres passions particulières, au lieu que l'amour qu'un bon père a pour ses enfans est si pur qu'il ne désire rien avoir d'eux, et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint à eux plus étroitement qu'il est déjà; mais, les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin pour ce que, se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens, et ne craint pas de se perdre pour les sauver. L'affection que les gens d'honneur ont pour leurs amis est de cette nature, bien qu'elle soit rarement si parfaite; et celle qu'ils ont pour leur maîtresse en participe beaucoup, mais elle participe aussi un peu de l'autre.



Digitized by Google

Art. LXXXIII. De la différenco qui est entre la simple affection, l'amitié et la dévotion.

On peut, ce me semble, avec meilleure raison distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même: car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval; mais, à moins que d'avoir l'esprit fort déréglé, on ne peut avoir de l'amitié que pour des hommes. Et ils sont tellement l'objet de cette passion, qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite lorsqu'on en est aimé et qu'on a l'ame véritablement noble et généreuse suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article CLIV et CLVI. Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi. Or la différence qui est entre ces trois sortes d'amour paraît principalement par leurs effets; car d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre. Ce qui fait qu'en la simple affection l'on se préfère toujours à ce qu'on aime, et qu'au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. De quoi on a vu souvent des exemples en ceux qui se sont exposés à une mort certaine pour la défense de leur prince, ou de leur ville, et même aussi

Digitized by Google

quelquefois pour des personnes particulière auxquelles ils s'étaient dévoués.

Art. LXXXIV. Qu'il n'y a pas tant d'espèces de haine que d'amour.

Au reste encore que la haine soit directement opposée à l'amour, on ne la distingue pas toutefois en autant d'espèces, à cause qu'on ne remarque pas tant la différence qui est entre les maux desquels on est séparé de volonté, qu'on fait celle qui est entre les biens auxquels on est joint.

Art. LXXXV. De l'agrément et de l'horreur.

Et je ne trouve qu'une seule distinction considérable qui soit pareille en l'une et en l'autre. Elle consiste en ce que les objets tant de l'amour que de la haine peuvent être représentés à l'ame par les sens extérieurs, ou bien par les intérieurs et par sa propre raison : car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature; mais nous appelons beau ou laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs, principalement par celui de la vue, lequel seul est plus considéré que tous les autres : d'où naissent deux espèces d'amour, à savoir celle qu'on a pour les choses bonnes, et celle qu'on a pour les belles, à laquelle on peut donner le nom d'agrément, afin de ne la pas confondre avec l'autre, ni aussi avec le désir, auquel on attribue souvent le nom d'amour : et de là naissent en même façon deux espèces de haine, l'une desquelles se rapporte aux choses mauvaises, l'autre à celles qui sont laides; et cette dernière peut être appelée horreur ou aversion, afin de la distinguer. Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable c'est que ces passions d'agrément et d'horreur ont coutume d'être plus violentes que les autres espèces d'amour ou

Digitized by Google

de haine, à cause que ce qui vient à l'ame par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison, et que toutefois elles ont ordinairement moins de vérité; en sorte que de toutes les passions ce sont celles-ci qui trompent le plus, et dont on doit le plus soigneusement se garder.

Art. LXXXVI. La définition du désir.

La passion du désir est une agitation de l'ame causée par les esprits qui la disposent à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente lui être convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir.

Art. LXXXVII. Que c'est une passion qui n'a point de contraire.

Je sais bien que communément dans l'école on oppose la passion qui tend à la recherche du bien, laquelle seule on nomme désir, à celle qui tend à la fuite du mal, laquelle on nomme aversion. Mais d'autant qu'il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal, ni aucun mal considéré comme une chose positive dont la privation ne soit un bien, et qu'en recherchant, par exemple, les richesses on fuit nécessairement la pauvreté, en fuyant les maladies on recherche la santé, et ainsi des autres, il me semble que c'est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien, et ensemble à la fuite du mal qui lui est contraire. J'y remarque seulement cette différence, que le désir qu'on a lorsqu'on tend vers quelque bien est accompagné d'amour, et ensuite d'espérance et de joie, au lieu que le même désir lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien est accompagné de haine, de crainte et de tristesse; ce qui est cause qu'on le juge con-

Digitized by Google

traire à soi-même. Mais si on veut le considérer lorsqu'il se rapporte également en même temps à quelque bien pour le rechercher, et au mal opposé pour l'éviter, on peut voir très évidemment que ce n'est qu'une seule passion qui fait l'un et l'autre.

Art. LXXXVIII. Quelles sont ses diverses espèces.

Il y aurait plus de raison de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objets qu'on recherche; car, par exemple, la curiosité, qui n'est autre chose qu'un désir de connaître, diffère beaucoup du désir de gloire, et celui-ci du désir de vengeance, et ainsi des autres. Mais il suffit ici de savoir qu'il y en a autant que d'espèces d'amour ou de haine, et que les plus considérables et les plus forts sont ceux qui naissent de l'agrément et de l'horreur.

Art. LXXXIX. Quel est le désir qui naît de l'horreur.

Or encore que ce ne soit qu'un même désir qui tend à la recherche d'un bien et à la fuite du mal qui lui est contraire, ainsi qu'il a été dit, le désir qui naît de l'agrément ne laisse pas d'être fort différent de celui qui naît de l'horreur; car cet agrément et cette horreur, qui véritablement sont contraires, ne sont pas le bien et le mal, qui servent d'objets à ces désirs, mais seulement deux émotions de l'ame, qui la disposent à rechercher deux choses fort différentes. A savoir : l'horreur est instituée de la nature pour représenter à l'ame une mort subite et inopinée, en sorte que bien que ce ne soit quelquefois que l'attouchement d'un vermisseau, ou le bruit d'une feuille tremblante ou son ombre, qui fait avoir de l'horreur, on sent d'abord autant d'émotion que si un péril de mort très évident s'offrait aux sens, ce qui fait subitement naître l'agitation qui porte l'ame à employer toutes ses for-

Digitized by Google

ces pour éviter un mal si présent; et c'est cette espèce de désir qu'on appelle communément la fuite et l'aversion.

Art. xc. Quel est celui qui naît de l'agrément.

Au contraire l'agrément est particulièrement institué de la nature pour représenter la jouissance de ce qui agrée comme le plus grand de tous les biens qui appartiennent à l'homme, ce qui fait qu'on désire très ardemment cette jouissance. Il est vrai qu'il y a diverses sortes d'agrémens, et que les désirs qui en naissent ne sont pas tous également puissans; car, par exemple, la beauté des fleurs nous incite seulement à les regarder, et celle des fruits à les manger. Mais le principal est celui qui vient des perfections qu'on imagine en une personne qu'on pense pouvoir devenir un autre soi-même; car avec la différence du sexe, que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux, et comme si on n'était que la moitié d'un tout dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié, en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables. Et encore qu'on voie plusieurs personnes de cet autre sexe, on n'en souhaite pas pour cela plusieurs en même temps, d'autant que la nature ne fait point imaginer qu'on ait besoin de plus d'une moitié. Mais lorsqu'on remarque quelque chose en une qui agrée davantage que ce qu'on remarque au même temps dans les autres, cela détermine l'ame à sentir pour celle-là seule toute l'inclination que la nature lui donne à rechercher le bien qu'elle lui représente comme le plus grand qu'on puisse posséder; et cette inclination ou ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'amour, plus ordinairement que la passion d'amour qui a ci-dessus été décrite. Aussi

Digitized by Google

a-t-il de plus étranges effets, et c'est lui qui sert de principale matière aux faiseurs de romans et aux poètes.

Art. XCI. La définition de la joie.

La joie est une agréable émotion de l'ame, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien. Je dis que c'est en cette émotion que consiste la jouissance du bien, car en effet l'ame ne reçoit aucun autre fruit de tous les biens qu'elle possède; et pendant qu'elle n'en a aucune joie, on peut dire qu'elle n'en jouit pas plus que si elle ne les possédait point. J'ajoute aussi que c'est du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien, afin de ne pas confondre cette joie, qui est une passion, avec la joie purement intellectuelle, qui vient en l'ame par la seule action de l'ame, et qu'on peut dire être une agréable émotion excitée en elle-même, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien. Il est vrai que pendant que l'ame est jointe au corps cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion; car sitôt que notre entendement s'aperçoit que nous possédons quelque bien; encore que ce bien puisse être si différent de tout ce qui appartient au corps qu'il ne soit point du tout imaginable, l'imagination ne laisse pas de faire incontinent quelque impression dans le cerveau, de laquelle suit le mouvement des esprits qui excite la passion de la joie.

Art. XCII. La définition de la tristesse.

La tristesse est une langueur désagréable, en laquelle consiste l'incommodité que l'ame reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant. Et il y a aussi une tristesse intel-

Digitized by Google

lectuelle qui n'est pas la passion, mais qui ne manque guère d'en être accompagnée.

Art. XCIII. Quelles sont les causes de ces deux passions.

Or, lorsque la joie ou la tristesse intellectuelle excite ainsi celle qui est une passion, leur cause est assez évidente; et on voit de leurs définitions que la joie vient de l'opinion qu'on a de posséder quelque bien, et la tristesse de l'opinion qu'on a d'avoir quelque mal ou quelque défaut. Mais il arrive souvent qu'on se sent triste ou joyeux sans qu'on puisse ainsi distinctement remarquer le bien ou le mal qui en sont les causes : à savoir lorsque ce bien ou ce mal font leurs impressions dans le cerveau sans l'entremise de l'ame, quelquefois à cause qu'ils n'appartiennent qu'au corps; et quelquefois aussi, encore qu'ils appartiennent à l'ame, à cause qu'elle ne les considère pas comme bien et mal, mais sous quelque autre forme dont l'impression est jointe avec celle du bien et du mal dans le cerveau.

Art. XCIV. Comment ces passions sont excitées par des biens et des maux qui ne regardent que le corps, et en quoi consistent le chatouillement et la douleur.

Ainsi lorsqu'on est en pleine santé, et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau; et l'on ne se sent triste en même façon que lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache point qu'il le soit. Ainsi le chatouillement des sens est suivi de si près par la joie, et la douleur par la tristesse, que la plupart des hommes ne les distinguent point : toutefois ils diffèrent si fort qu'on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillemens qui déplaisent. Mais la cause qui fait que pour l'ordinaire la

Digitized by Google

joie suit du chatouillement est que tout ce qu'on nomme chatouillement ou sentiment agréable consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs qui serait capable de leur nuire s'ils n'avaient pas assez de force pour lui résister, ou que le corps ne fût pas bien disposé; ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle étant instituée de la nature pour témoigner cette bonne disposition, et cette force, la représente à l'ame comme un bien qui lui appartient en tant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joie. C'est presque la même raison qui fait qu'on prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre ame en la touchant. Et la cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse est que le sentiment qu'on nomme douleur vient toujours de quelque action si violente qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant institué de la nature pour signifier à l'ame le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa faiblesse en ce qu'il ne lui a pu résister, il lui représente l'un et l'autre comme des maux qui lui sont toujours désagréables, excepté lorsqu'ils causent quelques biens qu'elle estime plus qu'eux.

Art. xcv. Comment elles peuvent aussi être excitées par des biens et des maux que l'ame ne remarque point, encore qu'ils lui appartiennent, comme est le plaisir qu'on prend à se hasarder ou à se souvenir du mal passé.

Ainsi le plaisir que prennent souvent les jeunes gens à entreprendre des choses difficiles et à s'exposer à de grands périls, encore même qu'ils n'en espèrent aucun profit ni aucune gloire, vient en eux de ce que la pensée qu'ils ont que ce qu'ils entreprennent est difficile fait une

Digitized by Google

impression dans leur cerveau qui, étant jointe avec celle qu'ils pourraient former s'ils pensaient que c'est un bien de se sentir assez courageux, assez heureux, assez adroit ou assez fort pour oser se hasarder à tel point, est cause qu'ils y prennent plaisir. Et le contentement qu'ont les vieillards lorsqu'ils se souviennent des maux qu'ils ont soufferts vient de ce qu'ils se représentent que c'est un bien d'avoir pu nonobstant cela subsister.

**Art. XCVI. Quels sont les mouvemens du sang et des esprits qui causent les cinq passions précédentes.**

Les cinq passions que j'ai ici commencé à expliquer sont tellement jointes ou opposées les unes aux autres, qu'il est plus aisé de les considérer toutes ensemble que de traiter séparément de chacune, ainsi qu'il a été traité de l'admiration; et leur cause n'est pas comme la sienne dans le cerveau seul, mais aussi dans le cœur, dans la rate, dans le foie, et dans toutes les autres parties du corps, en tant qu'elles servent à la production du sang, et ensuite des esprits : car encore que toutes les veines conduisent le sang qu'elles contiennent vers le cœur, il arrive néanmoins quelquefois que celui de quelques-unes y est poussé avec plus de force que celui des autres; il arrive aussi que les ouvertures par où il entre dans le cœur, ou bien celles par où il en sort, sont plus élargies ou plus resserrées une fois que l'autre.

**Art. XCVII. Les principales expériences qui servent à connaître ces mouvemens en l'amour.**

Or, en considérant les diverses altérations que l'expérience fait voir de notre corps pendant que notre ame est agitée de diverses passions, je remarque en l'amour quand elle est seule, c'est-à-dire quand elle n'est accompagnée d'aucune forte joie, ou désir, ou tristesse, que le battement du pouls est égal, et beaucoup plus grand et plus

Digitized by Google

fort que de coutume; qu'on sent une douce chaleur dans la poitrine, et que la digestion des viandes se fait fort promptement dans l'estomac, en sorte que cette passion est utile pour la santé.

Art. XCVIII. En la haine.

Je remarque au contraire en la haine que le pouls est inégal et plus petit, et souvent plus vite; qu'on sent des froideurs entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre et piquante dans la poitrine; que l'estomac cesse de faire son office, et est enclin à vomir et rejeter les viandes qu'on a mangées, ou du moins à les corrompre et convertir en mauvaises humeurs.

Art. XCIX. En la joie.

En la joie, que le pouls est égal et plus vite qu'à l'ordinaire, mais qu'il n'est pas si fort ou si grand qu'en l'amour; et qu'on sent une chaleur agréable qui n'est pas seulement en la poitrine, mais qui se répand aussi en toutes les parties extérieures du corps avec le sang qu'on y voit venir en abondance; et que cependant on perd quelquefois l'appétit, à cause que la digestion se fait moins que de coutume.

Art. C. En la tristesse.

En la tristesse, que le pouls est faible et lent, et qu'on sent comme des liens autour du cœur, qui le serrent, et des glaçons qui le gèlent, et communiquent leur froideur au reste du corps; et que cependant on ne laisse pas d'avoir quelquefois bon appétit, et de sentir que l'estomac ne manque point à faire son devoir, pourvu qu'il n'y ait point de haine mêlée avec la tristesse.

Art. CI. Au désir.

Enfin je remarque cela de particulier dans le désir,

Digitized by Google

qu'il agite le cœur plus violemment qu'aucune des autres passions et fournit au cerveau plus d'esprits, lesquels, passant de là dans les muscles, rendent tous les sens plus aigus et toutes les parties du corps plus mobiles.

Art. CII. Le mouvement du sang et des esprits en l'amour.

Ces observations, et plusieurs autres qui seraient trop longues à écrire, m'ont donné sujet de juger que lorsque l'entendement se représente quelque objet d'amour, l'impression que cette pensée fait dans le cerveau conduit les esprits animaux, par les nerfs de la sixième paire, vers les muscles qui sont autour des intestins et de l'estomac, en la façon qui est requise pour faire que le suc des viandes, qui se convertit en nouveau sang, passe promptement vers le cœur sans s'arrêter dans le foie, et qu'y étant poussé avec plus de force que celui qui est dans les autres parties du corps il y entre en plus grande abondance, et y excite une chaleur plus forte, à cause qu'il est plus grossier que celui qui a déjà été raréfié plusieurs fois en passant et repassant par le cœur; ce qui fait qu'il envoie aussi des esprits vers le cerveau, dont les parties sont plus grosses et plus agitées qu'à l'ordinaire : et ces esprits, fortifiant l'impression que la première pensée de l'objet aimable y a faite, obligent l'ame à s'arrêter sur cette pensée; et c'est en cela que consiste la passion d'amour.

Art. CIII. En la haine.

Au contraire, en la haine, la première pensée de l'objet qui donne de l'aversion conduit tellement les esprits qui sont dans le cerveau vers les muscles de l'estomac et des intestins, qu'ils empêchent que le suc des viandes ne se mêle avec le sang, en resserrant toutes les ouvertures par où il a coutume d'y couler; et elle les conduit aussi tellement vers les petits nerfs de la rate et de la partie

Digitized by Google

inférieure du foie, où est le réceptacle de la bile, que les parties du sang qui ont coutume d'être rejetées vers ces endroits-là en sortent et coulent avec celui qui est dans les rameaux de la veine cave vers le cœur: ce qui cause beaucoup d'inégalités en sa chaleur, d'autant que le sang qui vient de la rate ne s'échauffe et se raréfie qu'à peine, et qu'au contraire celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est toujours le fiel, s'embrase et se dilate fort promptement; en suite de quoi les esprits qui vont au cerveau ont aussi des parties fort inégales et des mouvemens fort extraordinaires, d'où vient qu'ils y fortifient les idées de haine qui s'y trouvent déjà imprimées, et disposent l'ame à des pensées qui sont pleines d'aigreur et d'amertume.

Art. CIV. En la joie.

En la joie ce ne sont pas tant les nerfs de la rate, du foie, de l'estomac, ou des intestins, qui agissent, que ceux qui sont en tout le reste du corps, et particulièrement celui qui est autour des orifices du cœur, lequel ouvrant et élargissant ces orifices donne moyen au sang que les autres nerfs chassent des veines vers le cœur d'y entrer et d'en sortir en plus grande quantité que de coutume; et pour ce que le sang qui entre alors dans le cœur y a déjà passé et repassé plusieurs fois, étant venu des artères dans les veines, il se dilate fort aisément, et produit des esprits dont les parties étant fort égales et subtiles sont propres à former et fortifier les impressions du cerveau qui donnent à l'ame des pensées gaies et tranquilles.

Art. CV. En la tristesse.

Au contraire en la tristesse les ouvertures du cœur sont fort rétrécies par le petit nerf qui les environne, et le sang des veines n'est aucunement agité, ce qui fait

Digitized by Google

qu'il en va fort peu vers le cœur; et cependant les passages par où le suc des viandes coule de l'estomac et des intestins vers le foie demeurent ouverts, ce qui fait que l'appétit ne diminue point, excepté lorsque la haine, laquelle est souvent jointe à la tristesse, les ferme.

### Art. CVI. Au désir.

Enfin la passion du désir a cela de propre, que la volonté qu'on a d'obtenir quelque bien, ou de fuir quelque mal, envoie promptement les esprits du cerveau vers toutes les parties du corps qui peuvent servir aux actions requises pour cet effet, et particulièrement vers le cœur et les parties qui lui fournissent le plus de sang, afin qu'en recevant plus grande abondance que de coutume il envoie plus grande quantité d'esprits vers le cerveau, tant pour y entretenir et fortifier l'idée de cette volonté, que pour passer de là dans tous les organes des sens et tous les muscles qui peuvent être employés pour obtenir ce qu'on désire.

### Art. CVII. Quelle est la cause de ses mouvemens en l'amour.

Et je déduis les raisons de tout ceci de ce qui a été dit ci-dessus, qu'il y a telle liaison entre notre ame et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi : comme on voit en ceux qui ont pris avec grande aversion quelque breuvage étant malades, qu'ils ne peuvent rien boire ou manger par après, qui en approche du goût, sans avoir derechef la même aversion; et pareillement qu'ils ne peuvent penser à l'aversion qu'on a des médecines, que le même goût ne leur revienne en la pensée. Car il me semble que les premières passions que notre ame a eues lorsqu'elle a commencé d'être jointe à

Digitized by Google

notre corps ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entrait dans le cœur, était un aliment plus convenable que l'ordinaire pour y entretenir la chaleur, qui est le principe de la vie, ce qui était cause que l'ame joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire l'aimait, et en même temps les esprits coulaient du cerveau vers les muscles qui pouvaient presser ou agiter les parties d'où il était venu vers le cœur, pour faire qu'elles lui en envoyassent davantage; et ces parties étaient l'estomac et les intestins, dont l'agitation augmente l'appétit, ou bien aussi le foie et le poumon, que les muscles du diaphragme peuvent presser : c'est pourquoi ce même mouvement des esprits a toujours accompagné depuis la passion d'amour.

### Art. CVIII. En la haine.

Quelquefois au contraire il venait quelque suc étranger vers le cœur, qui n'était pas propre à entretenir la chaleur, ou même qui la pouvait éteindre, ce qui était cause que les esprits qui montaient du cœur au cerveau excitaient en l'ame la passion de la haine; et en même temps aussi ces esprits allaient du cerveau vers les nerfs qui pouvaient pousser du sang de la rate et des petites veines du foie vers le cœur, pour empêcher ce suc nuisible d'y entrer; et de plus vers ceux qui pouvaient repousser ce même suc vers les intestins et vers l'estomac, ou aussi quelquefois obliger l'estomac à le vomir : d'où vient que ces mêmes mouvemens ont coutume d'accompagner la passion de la haine. Et on peut voir à l'œil qu'il y a dans le foie quantité de veines, ou conduits assez larges, par où le suc des viandes peut passer de la veine porte en la veine cave, et de là au cœur, sans s'arrêter aucunement au foie; mais il y en a aussi une infinité d'autres plus petites, où il peut s'arrêter, et qui contiennent toujours du sang de réserve, ainsi que fait aussi la rate, lequel sang étant plus grossier que celui qui est dans



Digitized by Google

les autres parties du corps peut mieux servir d'aliment au feu qui est dans le cœur, quand l'estomac et les intestins manquent de lui en fournir.

### Art. CIX. En la joie.

Il est aussi quelquefois arrivé au commencement de notre vie que le sang contenu dans les veines était un aliment assez convenable pour entretenir la chaleur du cœur, et qu'elles en contenaient en telle quantité qu'il n'avait point besoin de tirer aucune nourriture d'ailleurs; ce qui a excité en l'ame la passion de la joie, et a fait en même temps que les orifices du cœur se sont plus ouverts que de coutume, et que les esprits coulant abondamment du cerveau, non-seulement dans les nerfs qui servent à ouvrir ces orifices, mais aussi généralement en tous les autres qui poussent le sang des veines vers le cœur, empêchent qu'il n'y en vienne de nouveau du foie, de la rate, des intestins et de l'estomac : c'est pourquoi ces mêmes mouvemens accompagnent la joie.

### Art. CX. En la tristesse.

Quelquefois au contraire il est arrivé que le corps a eu faute de nourriture, et c'est ce qui doit faire sentir à l'ame sa première tristesse, au moins qui n'a point été jointe à la haine : cela même a fait aussi que les orifices du cœur se sont étrécis, à cause qu'ils ne reçoivent que peu de sang; et qu'une assez notable partie de sang est venue de la rate, à cause qu'elle est comme le dernier réservoir qui sert à en fournir au cœur lorsqu'il ne lui en vient pas assez d'ailleurs : c'est pourquoi les mouvemens des esprits et des nerfs qui servent à étrécir ainsi les orifices du cœur et à y conduire du sang de la rate accompagnent toujours la tristesse.

Digitized by Google

Art. CXI. Au désir.

Enfin tous les premiers désirs que l'ame peut avoir eus lorsqu'elle était nouvellement jointe au corps ont été de recevoir les choses qui lui étaient convenables, et de repousser celles qui lui étaient nuisibles; et ç'a été pour ces mêmes effets que les esprits ont commencé dès lors à mouvoir tous les muscles et tous les organes des sens, en toutes les façons qu'ils les peuvent mouvoir, ce qui est cause que maintenant, lorsque l'ame désire quelque chose, tout le corps devient plus agile et plus disposé à se mouvoir qu'il n'a coutume d'être sans cela. Et lorsqu'il arrive d'ailleurs que le corps est ainsi disposé, cela rend les désirs de l'ame plus forts et plus ardens.

Art. CXII. Quels sont les signes extérieurs de ces passions.

Ce que j'ai mis ici fait assez entendre la cause des différences du pouls et de toutes les autres propriétés que j'ai ci-dessus attribuées à ces passions, sans qu'il soit besoin que je m'arrête à les expliquer davantage; mais pour ce que j'ai seulement remarqué en chacune ce qui s'y peut observer lorsqu'elle est seule, et qui sert à connaître les mouvemens du sang et des esprits qui les produisent, il me reste encore à traiter de plusieurs signes extérieurs qui ont coutume de les accompagner, et qui se remarquent bien mieux lorsqu'elles sont mêlées plusieurs ensemble, ainsi qu'elles ont coutume d'être, que lorsqu'elles sont séparées. Les principaux de ces signes sont les actions des yeux et du visage, les changemens de couleur, les tremblemens, la langueur, la pâmoison, les ris, les larmes, les gémissemens et les soupirs.

Art. CXIII. Des actions des yeux et du visage.

Il n'y a aucune passion que quelque particulière action



Digitized by Google

des yeux ne déclare : et cela est si manifeste en quelques-unes, que même les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maître s'il est fâché contre eux ou s'il ne l'est pas. Mais encore qu'on aperçoive aisément ces actions des yeux, et qu'on sache ce qu'elles signifient, il n'est pas aisé pour cela de les décrire, à cause que chacune est composée de plusieurs changemens qui arrivent au mouvement et en la figure de l'œil, lesquelles sont si particulières et si petites, que chacune d'elles ne peut être aperçue séparément, bien que ce qui résulte de leur conjonction soit fort aisé à remarquer. On peut dire quasi le même des actions du visage qui accompagnent aussi les passions : car bien qu'elles soient plus grandes que celles des yeux, il est toutefois malaisé de les distinguer; et elles sont si peu différentes, qu'il y a des hommes qui font presque la même mine lorsqu'ils pleurent que les autres lorsqu'ils rient. Il est vrai qu'il y en a quelques-unes qui sont assez remarquables, comme sont les rides du front en la colère, et certains mouvemens du nez et des lèvres en l'indignation et en la moquerie; mais elles ne semblent pas tant être naturelles que volontaires. Et généralement toutes les actions, tant du visage que des yeux, peuvent être changées par l'ame, lorsque, voulant cacher sa passion, elle en imagine fortement une contraire : en sorte qu'on s'en peut aussi bien servir à dissimuler ses passions qu'à les déclarer.

### Art. CXIV. Des changemens de couleur.

On ne peut pas si facilement s'empêcher de rougir ou de pâlir lorsque quelque passion y dispose, pour ce que ces changemens ne dépendent pas des nerfs et des muscles, ainsi que les précédens, et qu'ils viennent plus immédiatement du cœur, lequel on peut nommer la source des passions, en tant qu'il prépare le sang et les esprits à les produire. Or il est certain que la couleur du visage ne

Digitized by Google

vient que du sang, lequel coulant continuellement du cœur par les artères en toutes les veines, et de toutes les veines dans le cœur, colore plus ou moins le visage, selon qu'il remplit plus ou moins les petites veines qui sont vers sa superficie.

Art. cxv. Comment la joie fait rougir.

Ainsi la joie rend la couleur plus vive et plus vermeille, pour ce qu'en ouvrant les écluses du cœur elle fait que le sang coule plus vite en toutes les veines, et que, devenant plus chaud et plus subtil, il enfle médiocrement toutes les parties du visage, ce qui en rend l'air plus riant et plus gai

Art. cxvi. Comment la tristesse fait pâlir.

La tristesse, au contraire, en étrécissant les orifices du cœur, fait que le sang coule plus lentement dans les veines, et que, devenant plus froid et plus épais, il a besoin d'y occuper moins de place; en sorte que se retirant dans les plus larges, qui sont les plus proches du cœur, il quitte les plus éloignées, dont les plus apparentes étant celles du visage, cela le fait paraître pâle et décharné, principalement lorsque la tristesse est grande ou qu'elle survient promptement : comme on voit en l'épouvante, dont la surprise augmente l'action qui serre le cœur.

Art. cxvii. Comment on rougit souvent étant triste.

Mais il arrive souvent qu'on ne pâlit point étant triste et qu'au contraire on devient rouge, ce qui doit être attribué aux autres passions qui se joignent à la tristesse, à savoir, ou au désir, et quelquefois aussi à la haine : ces passions échauffant ou agitant le sang qui vient du foie, des intestins et des autres parties intérieures, le poussent vers le cœur et de là par la grande artère vers les veines du visage; sans que la tristesse qui serre de part et d'au-

Digitized by Google

tre les orifices du cœur le puisse empêcher, excepté lorsqu'elle est fort excessive. Mais, encore qu'elle ne soit que médiocre, elle empêche aisément que le sang ainsi venu dans les veines du visage ne descende vers le cœur pendant que l'amour, le désir ou la haine y en poussent d'autres des parties intérieures : c'est pourquoi ce sang étant arrêté autour de la face, il la rend rouge; et même plus rouge que pendant la joie, à cause que la couleur du sang paraît d'autant mieux qu'il coule moins vite, et aussi à cause qu'il s'en peut ainsi assembler davantage dans les veines de la face que lorsque les orifices du cœur sont plus ouverts. Ceci paraît principalement en la honte, laquelle est composée de l'amour de soi-même et d'un désir pressant d'éviter l'infamie présente, ce qui fait venir le sang des parties intérieures vers le cœur, puis de là par les artères vers la face; et avec cela d'une médiocre tristesse, qui empêche ce sang de retourner vers le cœur. Le même paraît aussi ordinairement lorsqu'on pleure : car, comme je dirai ci-après, c'est l'amour jointe à la tristesse qui cause la plupart des larmes; et le même paraît en la colère, où souvent un prompt désir de vengeance est mêlé avec l'amour, la haine et la tristesse.

### Art. CXVIII. Des tremblemens.

Les tremblemens ont deux diverses causes : l'une est qu'il vient quelquefois trop peu d'esprits du cerveau dans les nerfs, et l'autre qu'il y en vient quelquefois trop, pour pouvoir fermer bien justement les petits passages des muscles qui, suivant ce qui a été dit en l'article XI, doivent être fermés pour déterminer les mouvemens des membres. La première cause paraît en la tristesse et en la peur, comme aussi lorsqu'on tremble de froid; car ces passions peuvent aussi bien que la froideur de l'air tellement épaissir le sang qu'il ne fournisse pas assez d'esprits au cerveau pour en envoyer dans les nerfs. L'autre cause paraît souvent en

Digitized by Google

ceux qui désirent ardemment quelque chose, et en ceux qui sont fort émus de colère, comme aussi en ceux qui sont ivres : car ces deux passions, aussi bien que le vin, font aller quelquefois tant d'esprits dans le cerveau qu'ils ne peuvent pas être réglément conduits de là dans les muscles.

### Art. CXIX. De la langueur.

La langueur est une disposition à se relâcher et être sans mouvement, qui est sentie en tous les membres; elle vient, ainsi que le tremblement, de ce qu'il ne va pas assez d'esprits dans les nerfs, mais d'une façon différente : car la cause du tremblement est qu'il n'y en a pas assez dans le cerveau pour obéir aux déterminations de la glande lorsqu'elle les pousse vers quelque muscle, au lieu que la langueur vient de ce que la glande ne les détermine point à aller vers aucuns muscles plutôt que vers d'autres.

### Art. CXX. Comment elle est causée par l'amour et par le désir.

Et la passion qui cause le plus ordinairement cet effet est l'amour jointe au désir d'une chose dont l'acquisition n'est pas imaginée comme possible pour le temps présent; car l'amour occupe tellement l'âme à considérer l'objet aimé, qu'elle emploie tous les esprits qui sont dans le cerveau à lui en représenter l'image, et arrête tous les mouvemens de la glande qui ne servent point à cet effet. Et il faut remarquer touchant le désir, que la propriété que je lui ai attribuée de rendre le corps plus mobile ne lui convient que lorsqu'on imagine l'objet désiré être tel qu'on peut dès ce temps-là faire quelque chose qui serve à l'acquérir; car si au contraire on imagine qu'il est impossible pour lors de rien faire qui y soit utile, toute l'agitation du désir demeure dans le cerveau, sans passer aucunement dans les nerfs, et, étant entièrement employée

Digitized by Google

à y fortifier l'idée de l'objet désiré, elle laisse le reste du corps languissant.

Art. CXXI. Qu'elle peut aussi être causée par d'autres passions.

Il est vrai que la haine, la tristesse, et même la joie, peuvent causer aussi quelque langueur lorsqu'elles sont fort violentes, à cause qu'elles occupent entièrement l'ame à considérer leur objet, principalement lorsque le désir d'une chose à l'acquisition de laquelle on ne peut rien contribuer au temps présent est joint avec elle. Mais pour ce qu'on s'arrête bien plus à considérer les objets qu'on joint à soi de volonté que ceux qu'on en sépare, et qu'aucuns autres, et que la langueur ne dépend point d'une surprise, mais a besoin de quelque temps pour être formée, elle se rencontre bien plus en l'amour qu'en toutes les autres passions.

Art. CXXII. De la pâmoison.

La pâmoison n'est pas fort éloignée de la mort, car on meurt lorsque le feu qui est dans le cœur s'éteint tout-à-fait, et on tombe seulement en pâmoison lorsqu'il est étouffé en telle sorte qu'il demeure encore quelques restes de chaleur qui peuvent par après le rallumer. Or il y a plusieurs indispositions du corps qui peuvent faire qu'on tombe ainsi en défaillance, mais entre les passions il n'y a que l'extrême joie qu'on remarque en avoir le pouvoir: et la façon dont je crois qu'elle cause cet effet est qu'ouvrant extraordinairement les orifices du cœur le sang des veines y entre si à coup et en si grande quantité qu'il n'y peut être raréfié par la chaleur assez promptement pour lever les petites peaux qui ferment les entrées de ces veines: au moyen de quoi il étouffe le feu, lequel il a coutume d'entretenir lorsqu'il n'entre dans le cœur que par mesure.

Digitized by Google

Art. CXXIII. Pourquoi on ne pâme point de tristesse.

Il semble qu'une grande tristesse qui survient inopinément doit tellement serrer les orifices du cœur qu'elle en peut aussi éteindre le feu, mais néanmoins on n'observe point que cela arrive, ou, s'il arrive, c'est très rarement; dont je crois que la raison est qu'il ne peut guère y avoir si peu de sang dans le cœur qu'il ne suffise pour entretenir la chaleur lorsque ses orifices sont presque fermés.

Art. CXXIV. Du ris.

Le ris consiste en ce que le sang qui vient de la cavité droite du cœur par la veine artérieuse, enflant les poumons subitement et à diverses reprises, fait que l'air qu'ils contiennent est contraint d'en sortir avec impétuosité par le sifflet, où il forme une voix inarticulée et éclatante, et tant les poumons en s'enflant, que cet air en sortant, poussent tous les muscles du diaphragme, de la poitrine et de la gorge, au moyen de quoi ils font mouvoir ceux du visage qui ont quelque connexion avec eux; et ce n'est que cette action du visage, avec cette voix inarticulée et éclatante, qu'on nomme le ris.

Art. CXXV. Pourquoi il n'accompagne point les plus grandes joies.

Or encore qu'il semble que le ris soit un des principaux signes de la joie, elle ne peut toutefois le causer que lorsqu'elle est seulement médiocre et qu'il y a quelque admiration ou quelque haine mêlée avec elle : car on trouve par expérience que lorsqu'on est extraordinairement joyeux, jamais le sujet de cette joie ne fait qu'on éclate de rire, et même on ne peut pas si aisément y être invité par quelque autre cause que lorsqu'on est triste; dont la raison est que, dans les grandes joies, le poumon

Digitized by Google

est toujours si plein de sang qu'il ne peut être davantage enflé par reprises.

### Art. CXXVI. Quelles sont ses principales causes.

Et je ne puis remarquer que deux causes qui fassent ainsi subitement enfler le poumon. La première est la surprise de l'admiration, laquelle, étant jointe à la joie, peut ouvrir si promptement les orifices du cœur, qu'une grande abondance de sang, entrant tout-à-coup en son côté droit par la veine cave, s'y raréfie, et, passant de là par la veine artérieuse, enfle le poumon. L'autre est le mélange de quelque liqueur qui augmente la raréfaction du sang; et je n'en trouve point de propre à cela que la plus coulante partie de celui qui vient de la rate, laquelle partie du sang étant poussée vers le cœur par quelque légère émotion de haine, aidée par la surprise de l'admiration, et s'y mêlant avec le sang qui vient des autres endroits du corps, lequel la joie y fait entrer en abondance, peut faire que ce sang s'y dilate beaucoup plus que l'ordinaire: en même façon qu'on voit quantité d'autres liqueurs s'enfler tout-à-coup étant sur le feu lorsqu'on jette un peu de vinaigre dans le vaisseau où elles sont; car la plus coulante partie du sang qui vient de la rate est de nature semblable au vinaigre. L'expérience aussi nous fait voir qu'en toutes les rencontres qui peuvent produire ce ris éclatant qui vient du poumon il y a toujours quelque petit sujet de haine, ou du moins d'admiration. Et ceux dont la rate n'est pas bien saine sont sujets à être non-seulement plus tristes, mais aussi, par intervalles, plus gais et plus disposés à rire que les autres, d'autant que la rate envoie deux sortes de sang vers le cœur, l'un fort épais et grossier, qui cause la tristesse, l'autre fort fluide et subtil, qui cause la joie. Et souvent après avoir beaucoup ri on se sent naturellement enclin à la tristesse, pour ce que la

Digitized by Google

plus fluide partie du sang de la rate étant épuisée, l'autre, plus grossière, la suit vers le cœur.

Art. CXXVII. Quelle est sa cause en l'indignation.

Pour le ris qui accompagne quelquefois l'indignation, il est ordinairement artificiel et feint; mais, lorsqu'il est naturel il semble venir de la joie qu'on a de ce qu'on voit ne pouvoir être offensé par le mal dont on est indigné, et, avec cela, de ce qu'on se trouve surpris par la nouveauté ou par la rencontre inopinée de ce mal : de façon que la joie, la haine et l'admiration y contribuent. Toutefois je veux croire qu'il peut aussi être produit, sans aucune joie, par le seul mouvement de l'aversion, qui envoie du sang de la rate vers le cœur, où il est raréfié et poussé de là dans le poumon, lequel il enfle facilement lorsqu'il le rencontre presque vide; et généralement tout ce qui peut enfler subitement le poumon en cette façon cause l'action extérieure du ris, excepté lorsque la tristesse la change en celle des gémissemens et des cris qui accompagnent les larmes. A propos de quoi Vivés écrit de soi-même que lorsqu'il avait été long-temps sans manger, les premiers morceaux qu'il mettait en sa bouche l'obligeaient à rire; ce qui pouvait venir de ce que son poumon, vide de sang par faute de nourriture, était promptement enflé par le premier suc qui passait de son estomac vers le cœur, et que la seule imagination de manger y pouvait conduire avant même que celui des viandes qu'il mangeait y fût parvenu.

Art. CXXVIII. De l'origine des larmes.

Comme le ris n'est jamais causé par les plus grandes joies, ainsi les larmes ne viennent point d'une extrême tristesse, mais seulement de celle qui est médiocre et accompagnée ou suivie de quelque sentiment d'amour,

Digitized by Google

ou aussi de joie. Et, pour bien entendre leur origine, il faut remarquer que bien qu'il sorte continuellement quantité de vapeurs de toutes les parties de notre corps, il n'y en a toutefois aucune dont il en sorte tant que des yeux, à cause de la grandeur des nerfs optiques et de la multitude des petites artères par où elles y viennent; et que comme la sueur n'est composée que des vapeurs qui, sortant des autres parties, se convertissent en eau sur leur superficie, ainsi les larmes se font des vapeurs qui sortent des yeux.

### Art. CXXIX. De la façon que les vapeurs se changent en eau.

Or comme j'ai écrit dans les Météores, en expliquant en quelle façon les vapeurs de l'air se convertissent en pluie, que cela vient de ce qu'elles sont moins agitées ou plus abondantes qu'à l'ordinaire, ainsi je crois que lorsque celles qui sortent du corps sont beaucoup moins agitées que de coutume, encore qu'elles ne soient pas si abondantes, elles ne laissent pas de se convertir en eau, ce qui cause les sueurs froides qui viennent quelquefois de faiblesse quand on est malade; et je crois que lorsqu'elles sont beaucoup plus abondantes, pourvu qu'elles ne soient pas avec cela plus agitées, elles se convertissent aussi en eau, ce qui est cause de la sueur qui vient quand on fait quelque exercice. Mais alors les yeux ne suent point, pour ce que, pendant les exercices du corps, la plupart des esprits allant dans les muscles qui servent à le mouvoir, il en va moins par le nerf optique vers les yeux. Et ce n'est qu'une même matière qui compose le sang pendant qu'elle est dans les veines ou dans les artères, et les esprits lorsqu'elle est dans le cerveau, dans les nerfs ou dans les muscles, et les vapeurs lorsqu'elle en sort en forme d'air, et, enfin, la sueur ou les larmes lorsqu'elle s'épaissit en eau sur la superficie du corps ou des yeux.

Digitized by Google

Art. cxxx. Comment ce qui fait de la douleur à l'œil l'excite à pleurer.

Et je ne puis remarquer que deux causes qui fassent que les vapeurs qui sortent des yeux se changent en larmes. La première est quand la figure des pores par où elles passent est changée par quelque accident que ce puisse être : car cela retardant le mouvement de ces vapeurs, et changeant leur ordre, peut faire qu'elles se convertissent en eau. Ainsi il ne faut qu'un fétu qui tombe dans l'œil pour en tirer quelques larmes, à cause qu'en y excitant de la douleur il change la disposition de ses pores : en sorte que, quelques-uns devenant plus étroits, les petites parties des vapeurs y passent moins vite, et qu'au lieu qu'elles en sortaient auparavant également distantes les unes des autres, et ainsi demeuraient séparées, elles viennent à se rencontrer, à cause que l'ordre de ces pores est troublé, au moyen de quoi elles se joignent, et ainsi se convertissent en larmes.

Art. cxxxi. Comment on pleure de tristesse.

L'autre cause est la tristesse suivie d'amour ou de joie, ou généralement de quelque cause qui fait que le cœur pousse beaucoup de sang par les artères. La tristesse y est requise, à cause que, refroidissant tout le sang, elle étrécit les pores des yeux : mais, pour ce qu'à mesure qu'elle les étrécit elle diminue aussi la quantité des vapeurs auxquelles ils doivent donner passage, cela ne suffit pas pour produire des larmes, si la quantité de ces vapeurs n'est à même temps augmentée par quelque autre cause ; et il n'y a rien qui l'augmente davantage que le sang qui est envoyé vers le cœur en la passion de l'amour : aussi voyons-nous que ceux qui sont tristes ne jettent pas continuellement des larmes, mais seulement par intervalles, lorsqu'ils font quelque nouvelle réflexion sur les objets qu'ils affectionnent.

Digitized by Google

Art. CXXXII. Des gémissemens qui accompagnent les larmes.

Et alors les poumons sont aussi quelquefois enflés tout-à-coup par l'abondance du sang qui entre dedans et qui en chasse l'air qu'ils contenaient, lequel sortant par le sifflet engendre les gémissemens et les cris qui ont coutume d'accompagner les larmes; et ces cris sont ordinairement plus aigus que ceux qui accompagnent le ris, bien qu'ils soient produits quasi en même façon : dont la raison est que les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les organes de la voix, pour la rendre plus grosse ou plus aiguë, étant joints avec ceux qui ouvrent les orifices du cœur pendant la joie et les étrécissent pendant la tristesse, ils font que ces organes s'élargissent ou s'étrécissent au même temps.

Art. CXXXIII. Pourquoi les enfans et les vieillards pleurent aisément.

Les enfans et les vieillards sont plus enclins à pleurer que ceux de moyen âge, mais c'est pour diverses raisons. Les vieillards pleurent souvent d'affection et de joie : car ces deux passions jointes ensemble envoient beaucoup de sang à leur cœur, et de là beaucoup de vapeurs à leurs yeux; et l'agitation de ces vapeurs est tellement retardée par la froideur de leur naturel qu'elles se convertissent aisément en larmes, encore qu'aucune tristesse n'ait précédé. Que si quelques vieillards pleurent aussi fort aisément de fâcherie, ce n'est pas tant le tempérament de leur corps que celui de leur esprit qui les y dispose; et cela n'arrive qu'à ceux qui sont si faibles qu'ils se laissent entièrement surmonter par de petits sujets de douleur, de crainte ou de pitié. Le même arrive aux enfans, lesquels ne pleurent guère de joie, mais bien plus de tristesse, même quand elle n'est point accompagnée d'amour : car ils ont toujours assez de sang pour produire beaucoup de

Digitized by Google

vapeurs; le mouvement desquelles étant retardé par la tristesse, elles se convertissent en larmes.]

Art. CXXXIV. Pourquoi quelques enfans pâlissent au lieu de pleurer.

Toutefois il y en a quelques-uns qui pâlissent au lieu de pleurer quand ils sont fâchés, ce qui peut témoigner en eux un jugement et un courage extraordinaire, à savoir lorsque cela vient de ce qu'ils considèrent la grandeur du mal et se préparent à une forte résistance, en même façon que ceux qui sont plus âgés; mais c'est plus ordinairement une marque de mauvais naturel, à savoir lorsque cela vient de ce qu'ils sont enclins à la haine ou à la peur : car ce sont des passions qui diminuent la matière des larmes. Et on voit au contraire que ceux qui pleurent fort aisément sont enclins à l'amour et à la pitié.

Art. CXXXV. Des soupirs.

La cause des soupirs est fort différente de celle des larmes, encore qu'ils présupposent comme elle la tristesse: car au lieu qu'on est incité à pleurer quand les poumons sont pleins de sang, on est incité à soupirer quand ils en sont presque vides, et que quelque imagination d'espérance ou de joie ouvre l'orifice de l'artère veineuse que la tristesse avait étréci, pour ce qu'alors le peu de sang qui reste dans les poumons tombant tout-à-coup dans le côté gauche du cœur par cette artère veineuse et y étant poussé par le désir de parvenir à cette joie, lequel agite en même temps tous les muscles du diaphragme et de la poitrine, l'air est poussé promptement par la bouche dans les poumons pour y remplir la place que laisse ce sang; et c'est cela qu'on nomme soupirer.

Art. CXXXVI. D'où viennent les effets des passions qui sont particulières à certains hommes.

Au reste, afin de suppléer ici en peu de mots à tout

Digitized by Google

ce qui pourrait y être ajouté touchant les divers effets ou les diverses causes des passions, je me contenterai de répéter le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir qu'il y a telle liaison entre notre ame et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi, et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées; car cela suffit pour rendre raison de tout ce qu'un chacun peut remarquer de particulier en soi ou en d'autres, touchant cette matière, qui n'a point été ici expliqué. Et, pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse : car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvemens de la mère et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il était encore au berceau, ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses ou pour ce chat demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie.

### Art. CXXXVII. De l'usage des cinq passions ici expliquées en tant qu'elles se rapportent au corps.

Après avoir donné les définitions de l'amour, de la haine, du désir, de la joie, de la tristesse, et traité de tous les mouvemens corporels qui les causent ou accom-

Digitized by Google

pagnent, nous n'avons plus ici à considérer que leur usage. Touchant quoi il est à remarquer que, selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'ame qu'en tant qu'elle est jointe avec lui : en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'ame à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait; et en ce sens, la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées. Car l'ame n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps que par le sentiment qu'elle a de la douleur, lequel produit en elle premièrement la passion de la tristesse, puis ensuite la haine de ce qui cause cette douleur, et en troisième lieu le désir de s'en délivrer; comme aussi l'ame n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps que par quelque sorte de chatouillement qui excite en elle de la joie, fait ensuite naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause, et enfin le désir d'acquérir ce qui peut faire qu'on continue en cette joie ou bien qu'on jouisse encore après d'une semblable. Ce qui fait voir qu'elles sont toutes cinq très utiles au regard du corps, et même que la tristesse est en quelque façon première et plus nécessaire que la joie, et la haine que l'amour, à cause qu'il importe davantage de repousser les choses qui nuisent et peuvent détruire, que d'acquérir celles qui ajoutent quelque perfection sans laquelle on peut subsister.

Art. CXXXVIII. De leurs défauts, et des moyens de les corriger.

Mais encore que cet usage des passions soit le plus naturel qu'elles puissent avoir, et que tous les animaux sans raison ne conduisent leur vie que par des mouvemens corporels semblables à ceux qui ont coutume en nous de les suivre, et auxquels elles incitent notre ame à consentir, il n'est pas néanmoins toujours bon, d'autant qu'il y a plusieurs choses nuisibles au corps qui ne cau-



Digitized by Google

sent au commencement aucune tristesse, ou même qui donnent de la joie; et d'autres qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes. Et outre cela elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importans qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable, comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts, et que pour éviter de petits maux elles se précipitent en de plus grands; c'est pourquoi nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal, et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec excès.

Art. CXXXIX. De l'usage des mêmes passions en tant qu'elles appartiennent à l'ame, et premièrement de l'amour.

Ce qui suffirait si nous n'avions en nous que le corps, ou qu'il fût notre meilleure partie; mais d'autant qu'il n'est que la moindre, nous devons principalement considérer les passions en tant qu'elles appartiennent à l'ame, au regard de laquelle l'amour et la haine viennent de la connaissance, et précèdent la joie et la tristesse, excepté lorsque ces deux dernières tiennent le lieu de la connaissance, dont elles sont des espèces. Et lorsque cette connaissance est vraie, c'est-à-dire que les choses qu'elle nous porte à aimer sont véritablement bonnes, et celles qu'elle nous porte à haïr sont véritablement mauvaises, l'amour est incomparablement meilleure que la haine; elle ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie. Je dis que cette amour est extrêmement bonne, pour ce que, joignant à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant. Je dis aussi qu'elle ne saurait être trop grande, car tout ce que la plus excessive peut faire

Digitized by Google

c'est de nous joindre si parfaitement à ces biens, que l'amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes n'y mette aucune distinction; ce que je crois ne pouvoir jamais être mauvais : et elle est nécessairement suivie de la joie, à cause qu'elle nous représente ce que nous aimons comme un bien qui nous appartient.

Art. CXL. De la haine.

La haine, au contraire, ne saurait être si petite qu'elle ne nuise; et elle n'est jamais sans tristesse. Je dis qu'elle ne saurait être trop petite, à cause que nous ne sommes incités à aucune action par la haine du mal, que nous ne le puissions être encore mieux par l'amour du bien, auquel il est contraire, au moins lorsque ce bien et ce mal sont assez connus : car j'avoue que la haine du mal qui n'est manifesté que par la douleur est nécessaire au regard du corps; mais je ne parle ici que de celle qui vient d'une connaissance plus claire, et je ne la rapporte qu'à l'ame. Je dis aussi qu'elle n'est jamais sans tristesse, à cause que le mal n'étant qu'une privation, il ne peut être conçu sans quelque sujet réel dans lequel il soit; et il n'y a rien de réel qui n'ait en soi quelque bonté, de façon que la haine qui nous éloigne de quelque mal nous éloigne par même moyen du bien auquel il est joint, et la privation de ce bien étant représentée à notre ame comme un défaut qui lui appartient excite en elle la tristesse : par exemple la haine qui nous éloigne des mauvaises mœurs de quelqu'un nous éloigne par même moyen de sa conversation, en laquelle nous pourrions sans cela trouver quelque bien, duquel nous sommes fâchés d'être privés. Et ainsi en toutes les autres haines on peut remarquer quelque sujet de tristesse.

Art. CXLI. Du désir, de la joie et de la tristesse.

Pour le désir, il est évident que lorsqu'il procède d'une



Digitized by Google

vraie connaissance il ne peut être mauvais, pourvu qu'il ne soit point excessif, et que cette connaissance le règle. Il est évident aussi que la joie ne peut manquer d'être bonne, ni la tristesse d'être mauvaise, au regard de l'ame, pour ce que c'est en la dernière que consiste toute l'incommodité que l'ame reçoit du mal, et en la première que consiste toute la jouissance du bien qui lui appartient : de façon que si nous n'avions point de corps, j'oserais dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l'amour et à la joie, ni trop éviter la haine et la tristesse; mais les mouvemens corporels qui les accompagnent peuvent tous être nuisibles à la santé lorsqu'ils sont fort violens, et au contraire lui être utiles lorsqu'ils ne sont que modérés.

**Art. CXLII. De la joie et de l'amour comparées avec la tristesse et la haine.**

Au reste, puisque la haine et la tristesse doivent être rejetées par l'ame, lors même qu'elles procèdent d'une vraie connaissance, elles doivent l'être à plus forte raison lorsqu'elles viennent de quelque fausse opinion. Mais on peut douter si l'amour et la joie sont bonnes ou non lorsqu'elles sont ainsi mal fondées; et il semble que si on ne les considère précisément que ce qu'elles sont en elles-mêmes, au regard de l'ame, on peut dire que bien que la joie soit moins solide et l'amour moins avantageuse que lorsqu'elles ont un meilleur fondement, elles ne laissent pas d'être préférables à la tristesse et à la haine aussi mal fondées : en sorte que dans les rencontres de la vie où nous ne pouvons éviter le hasard d'être trompés nous faisons toujours beaucoup mieux de pencher vers les passions qui tendent au bien que vers celles qui regardent le mal, encore que ce ne soit que pour l'éviter; et même souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie. Mais je n'ose pas dire de même

Digitized by Google

de l'amour au regard de la haine; car lorsque la haine est juste, elle ne nous éloigne que du sujet qui contient le mal dont il est bon d'être séparé, au lieu que l'amour qui est injuste nous joint à des choses qui peuvent nuire ou du moins qui ne méritent pas d'être tant considérées par nous qu'elles sont, ce qui nous avilit et nous abaisse.

Art. CXLIII. Des mêmes passions en tant qu'elles se rapportent au désir.

Et il faut exactement remarquer que ce que je viens de dire de ces quatre passions n'a lieu que lorsqu'elles sont considérées précisément en elles-mêmes, et qu'elles ne nous portent à aucune action : car en tant qu'elles excitent en nous le désir, par l'entremise duquel elles règlent nos mœurs, il est certain que toutes celles dont la cause est fausse peuvent nuire, et qu'au contraire toutes celles dont la cause est juste peuvent servir, et même que, lorsqu'elles sont également mal fondées, la joie est ordinairement plus nuisible que la tristesse, pour ce que celle-ci donnant de la retenue et de la crainte dispose en quelque façon à la prudence, au lieu que l'autre rend inconsidérés et téméraires ceux qui s'abandonnent à elle.

Art. CXLIV. Des désirs dont l'événement ne dépend que de nous.

Mais pour ce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler; et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale : or comme j'ai tantôt dit qu'il est toujours bon lorsqu'il suit une vraie connaissance, ainsi il ne peut manquer d'être mauvais lorsqu'il est fondé sur quelque erreur. Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point : car

Digitized by Google

pour celles qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous, et il est certain qu'on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu; outre que ce que nous désirons en cette façon ne pouvant manquer de nous réussir, puisque c'est de nous seuls qu'il dépend, nous en recevrons toujours toute la satisfaction que nous en avons attendue. Mais la faute qu'on a coutume de commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu; et le souverain remède contre cela est de se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles, puis de tâcher de connaître bien clairement et de considérer avec attention la bonté de ce qui est à désirer.

Art. CXLV. De ceux qui ne dépendent que des autres choses, et ce que c'est que la fortune.

Pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion, non-seulement à cause qu'elles peuvent n'arriver pas, et par ce moyen nous affliger d'autant plus que nous les aurons plus souhaitées, mais principalement à cause qu'en occupant notre pensée elles nous détournent de porter notre affection à d'autres choses dont l'acquisition dépend de nous. Et il y a deux remèdes généraux contre ces vains désirs : le premier est la générosité, de laquelle je parlerai ci-après [1]; le second est que nous devons souvent faire réflexion sur la Providence divine, et nous représenter qu'il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette Providence [2], en sorte qu'elle

[1] Voyez troisième partie, 153-155.
[2] Voyez les lettres à la princesse Élisabeth sur la morale.

Digitized by Google

est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu'il faut opposer à la fortune pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement. Car nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent point de nous qu'en tant que nous pensons qu'elles dépendent de la fortune, c'est-à-dire que nous jugeons qu'elles peuvent arriver, et qu'il en est arrivé autrefois de semblables. Or cette opinion n'est fondée que sur ce que nous ne connaissons pas toutes les choses qui contribuent à chaque effet; car lorsqu'une chose que nous avons estimée dépendre de la fortune n'arrive pas, cela témoigne que quelqu'une des causes qui étaient nécessaires pour la produire a manqué, et par conséquent qu'elle était absolument impossible, et qu'il n'en est jamais arrivé de semblable, c'est-à-dire à la production de laquelle une pareille cause ait aussi manqué : en sorte que si nous n'eussions point ignoré cela auparavant, nous ne l'eussions jamais estimée possible, ni par conséquent ne l'eussions désirée.

Art. CXLVI. De ceux qui dépendent de nous et d'autrui

Il faut donc entièrement rejeter l'opinion vulgaire qu'il y a hors de nous une fortune qui fait que les choses arrivent ou n'arrivent pas, selon son plaisir, et savoir que tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible et immuable, qu'excepté les choses que ce même décret a voulues dépendre de notre libre arbitre nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon. Mais pour ce que la plupart de nos désirs s'étendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous, ni toutes d'autrui, nous devons exactement dis-

Digitized by Google

tinguer en elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n'étendre notre désir qu'à cela seul; et pour le surplus, encore que nous en devions estimer le succès entièrement fatal et immuable, afin que notre désir ne s'y occupe point, nous ne devons pas laisser de considérer les raisons qui le font plus ou moins espérer, afin qu'elles servent à régler nos actions : car, par exemple, si nous avons affaire en quelque lieu où nous puissions aller par deux divers chemins, l'un desquels ait coutume d'être beaucoup plus sûr que l'autre, bien que peut-être le décret de la Providence soit tel, que si nous allons par le chemin qu'on estime le plus sûr nous ne manquerons pas d'y être volés, et qu'au contraire nous pourrons passer par l'autre sans aucun danger, nous ne devons pas pour cela être indifférens à choisir l'un ou l'autre, ni nous reposer sur la fatalité immuable de ce décret; mais la raison veut que nous choisissions le chemin qui a coutume d'être le plus sûr, et notre désir doit être accompli touchant cela lorsque nous l'avons suivi, quelque mal qui nous en soit arrivé, à cause que ce mal ayant été à notre égard inévitable nous n'avons eu aucun sujet de souhaiter d'en être exempts, mais seulement de faire tout le mieux que notre entendement a pu connaître, ainsi que je suppose que nous avons fait. Et il est certain que, lorsqu'on s'exerce à distinguer ainsi la fatalité de la fortune, on s'accoutume aisément à régler ses désirs en telle sorte que, d'autant que leur accomplissement ne dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction.

### Art. CXLVII. Des émotions intérieures de l'ame.

J'ajouterai seulement encore ici une considération qui me semble beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions, c'est que notre bien et notre mal dépend principalement des émotions

Digitized by Google

intérieures qui ne sont excitées en l'ame que par l'ame même[1], en quoi elles diffèrent de ses passions qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits ; et bien que ces émotions de l'ame soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires. Par exemple lorsqu'un mari pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois) il serait fâché de voir ressuscitée, il se peut faire que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié qui se présentent à son imagination tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son ame, l'émotion de laquelle a tant de pouvoir, que la tristesse et les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force. Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour, ou la haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions.

**Art. CXLVIII. Que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions.**

Or, d'autant que ces émotions intérieures nous touchent de plus près et ont par conséquent beaucoup plus de pouvoir sur nous que les passions, dont elles diffèrent,

[1] Voyez la note.

Digitized by Google

qui se rencontrent avec elles, il est certain que pourvu que notre ame ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire, mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre ame ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu [1]), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violens efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son ame.

[1] Voyez les lettres à la princesse Élisabeth sur la morale.

Digitized by Google

# TROISIÈME PARTIE.

## DES PASSIONS PARTICULIÈRES.

### Art. CXLIX. De l'estime et du mépris.

Après avoir expliqué les six passions primitives, qui sont comme les genres dont toutes les autres sont des espèces, je remarquerai ici succinctement ce qu'il y a de particulier en chacune de ces autres, et je tiendrai le même ordre suivant lequel je les ai ci-dessus dénombrées. Les deux premières sont l'estime et le mépris; car bien que ces noms ne signifient ordinairement que les opinions qu'on a sans passion de la valeur de chaque chose, toutefois, à cause que, de ces opinions, il naît souvent des passions auxquelles on n'a point donné de noms particuliers, il me semble que ceux-ci leur peuvent être attribués. Et l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'a l'ame à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits, tellement conduits dans le cerveau, qu'ils fortifient les impressions qui servent à ce sujet; comme, au contraire, la passion du mépris est une inclination qu'a l'ame à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle méprise, causée par le mouvement des esprits qui fortifient l'idée de cette petitesse.

### Art. CL. Que ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration.

Ainsi ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration; car lorsque nous n'admirons point la grandeur ni la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ni plus ni moins d'état que la raison nous dicte que nous en devons faire, de façon que nous l'estimons ou le méprisons alors

Digitized by Google

sans passion : et bien que souvent l'estime soit excitée en nous par l'amour, et le mépris par la haine, cela n'est pas universel, et ne vient que de ce qu'on est plus ou moins enclin à considérer la grandeur ou la petitesse d'un objet à raison de ce qu'on a plus ou moins d'affection pour lui.

Art. CLI. Qu'elles sont plus remarquables quand nous les rapportons à nous-mêmes.

Or ces deux passions se peuvent généralement rapporter à toutes sortes d'objets ; mais elles sont principalement remarquables quand nous les rapportons à nous-mêmes, c'est-à-dire quand c'est notre propre mérite que nous estimons ou méprisons : et le mouvement des esprits qui les cause est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche et généralement toutes les actions de ceux qui conçoivent une meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire.

Art. CLII. Pour quelle cause on peut s'estimer.

Et pour ce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre et l'empire que nous avons sur nos volontés : car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés ; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne.

Art. CLIII. En quoi consiste la générosité.

Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un

Digitized by Google

homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures : ce qui est suivre parfaitement la vertu [1].

### Art. CLIV Qu'elle empêche qu'on ne méprise les autres.

Ceux qui ont cette connaissance et sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, pour ce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui : c'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne; et bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent; et comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de biens ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables à comparaison de la bonne volonté pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes.

[1] Voyez les lettres à la princesse Élisabeth sur la morale.

Digitized by Google

Art. CLV. En quoi consiste l'humilité vertueuse.

Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles; et l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user.

Art. CLVI. Quelles sont les propriétés de la générosité, et comment elle sert de remède contre tous les déréglemens des passions.

Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et *toutefois à ne* rien entreprendre dont ils ne se sentent capables; et pour ce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs passions : particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée; et de la haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous; et de la peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure; et, enfin, de la colère, à cause que, n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis que de reconnaître qu'ils en sont offensés.

Art. CLVII. De l'orgueil.

Tous ceux qui conçoivent bonne opinion d'eux-mêmes

Digitized by Google

pour quelque autre cause, telle qu'elle puisse être, n'ont pas une vraie générosité, mais seulement un orgueil qui est toujours fort vicieux, encore qu'il le soit d'autant plus que la cause pour laquelle on s'estime est plus injuste; et la plus injuste de toutes est lorsqu'on est orgueilleux sans aucun sujet, c'est-à-dire sans qu'on pense pour cela qu'il y ait en soi aucun mérite pour lequel on doive être prisé, mais seulement pour ce qu'on ne fait point d'état du mérite et que, s'imaginant que la gloire n'est autre chose qu'une usurpation, l'on croit que ceux qui s'en attribuent le plus en ont le plus. Ce vice est si déraisonnable et si absurde que j'aurais de la peine à croire qu'il y eût des hommes qui s'y laissassent aller, si jamais personne n'était loué injustement; mais la flatterie est si commune partout, qu'il n'y a point d'homme si défectueux qu'il ne se voie souvent estimer pour des choses qui ne méritent aucune louange, ou même qui méritent du blâme, ce qui donne occasion aux plus ignorans et aux plus stupides de tomber en cette espèce d'orgueil.

Art. CLVIII. Que ses effets sont contraires à ceux de la générosité.

Mais quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime, si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité, elle produit toujours un orgueil très blâmable, et qui est si différent de cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires; car tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs ils ont l'ame inces-

Digitized by Google

samment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère.

### Art. CLIX. De l'humilité vicieuse.

Pour la bassesse ou humilité vicieuse, elle consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après; puis aussi en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même, ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui. Ainsi elle est directement opposée à la générosité; et il arrive souvent que ceux qui ont l'esprit le plus bas sont les plus arrogans et superbes, en même façon que les plus généreux sont les plus modestes et les plus humbles. Mais au lieu que ceux qui ont l'esprit fort et généreux ne changent point d'humeur pour les prospérités ou adversités qui leur arrivent, ceux qui l'ont faible et abject ne sont conduits que par la fortune, et la prospérité ne les enfle pas moins que l'adversité les rend humbles. Même on voit souvent qu'ils s'abaissent honteusement auprès de ceux dont ils attendent quelque profit ou craignent quelque mal, et qu'au même temps ils s'élèvent insolemment au-dessus de ceux desquels ils n'espèrent ni ne craignent aucune chose.

### Art. CLX. Quel est le mouvement des esprits en ces passions.

Au reste, il est aisé à connaître que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices; mais aussi des passions, à cause que leur émotion paraît fort à l'extérieur en ceux qui sont subitemment enflés ou abattus par quelque nouvelle occasion: mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, pour ce que leurs mouvemens parais-

Digitized by Google

sent moins, et qu'il semble que la vertu ne sympathise pas tant avec la passion que fait le vice. Toutefois je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle en a un qui est juste; et pour ce que l'orgueil et la générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour, tant de celle qu'on a pour soi que de celle qu'on a pour la chose qui fait qu'on s'estime : comme au contraire le mouvement qui excite l'humilité, soit vertueuse, soit vicieuse, est composé de ceux de l'admiration, de la tristesse, et de l'amour qu'on a pour soi-même, mêlée avec la haine qu'on a pour ses défauts qui font qu'on se méprise; et toute la différence que je remarque en ces mouvemens, est que celui de l'admiration a deux propriétés : la première que la surprise le rend fort dès son commencement; et l'autre, qu'il est égal en sa continuation, c'est-à-dire que les esprits continuent à se mouvoir d'une même teneur dans le cerveau : desquelles propriétés la première se rencontre bien plus en l'orgueil et en la bassesse qu'en la générosité et en l'humilité vertueuse; et au contraire, la dernière se remarque mieux en celles-ci qu'aux deux autres : dont la raison est que le vice vient ordinairement de l'ignorance, et que ce sont ceux qui se connaissent le moins qui sont le plus sujets à s'enorgueillir et à s'humilier plus qu'ils ne doivent, à cause que tout ce qui leur arrive de nouveau les surprend, et fait que, se l'attribuant à eux-mêmes, ils s'admirent, et qu'ils s'estiment ou se méprisent selon qu'ils jugent que ce qui leur arrive est à leur avantage ou n'y est pas. Mais pour ce que souvent après



Digitized by Google

une chose qui les a enorgueillis il en survient une autre qui les humilie, le mouvement de leurs passions est variable; au contraire il n'y a rien en la générosité qui ne soit compatible avec l'humilité vertueuse, ni rien ailleurs qui les puisse changer, ce qui fait que leurs mouvemens sont fermes, constans, et toujours fort semblables à eux-mêmes. Mais ils ne viennent pas tant de surprise, pour ce que ceux qui s'estiment en cette façon connaissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment ; toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleuses (à savoir la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop) qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle admiration.

### Art. CLXI. Comment la générosité peut être acquise.

Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'ame qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles. Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'ame seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu, et ensemble des passions de l'ame; ainsi encore qu'il n'y ait point de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur, et qu'il soit aisé à croire que toutes les ames que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que magnanimité, suivant l'usage de l'école, où elle n'est pas fort connue),

Digitized by Google

il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance, et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user, comme aussi, d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux, on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les déréglemens des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée.

### Art. CLXII. De la vénération.

La vénération ou le respect est une inclination de l'ame non-seulement à estimer l'objet qu'elle révère, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte, pour tâcher de se le rendre favorable; de façon que nous n'avons de la vénération que pour les causes libres que nous jugeons capables de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux elles feront : car nous avons de l'amour et de la dévotion plutôt qu'une simple vénération pour celles de qui nous n'attendons que du bien, et nous avons de la haine pour celles de qui nous n'attendons que du mal; et si nous ne jugeons point que la cause de ce bien ou de ce mal soit libre, nous ne nous soumettons point à elle pour tâcher de l'avoir favorable. Ainsi quand les païens avaient de la vénération pour des bois, des fontaines ou des montagnes, ce n'était pas proprement ces choses mortes qu'ils révéraient, mais les divinités qu'ils pensaient y présider. Et le mouvement des esprits qui excite la vénération est composé de celui qui excite l'admiration et de celui qui excite la crainte, de laquelle je parlerai ci-après.



Digitized by Google

Art. CLXIII. Du dédain.

Tout de même, ce que je nomme le dédain est l'inclination qu'a l'ame à mépriser une cause libre; en jugeant que bien que de sa nature elle soit capable de faire du bien et du mal, elle est néanmoins si fort au-dessous de nous qu'elle ne nous peut faire ni l'un ni l'autre. Et le mouvement des esprits qui l'excite est composé de ceux qui excitent l'admiration et la sécurité ou la hardiesse.

Art. CLXIV. De l'usage de ces deux passions.

Et c'est la générosité et la faiblesse de l'esprit ou la bassesse qui déterminent le bon et le mauvais usage de ces deux passions : car d'autant qu'on a l'ame plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'*inclination* à rendre à chacun ce qui lui appartient; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices. Au contraire ceux qui ont l'esprit bas et faible sont sujets à pécher par excès, quelquefois en ce qu'ils révèrent et craignent des choses qui ne sont dignes que de mépris, et quelquefois en ce qu'ils dédaignent insolemment celles qui méritent le plus d'être révérées; et ils passent souvent fort promptement de l'extrême impiété à la superstition, puis de la superstition à l'impiété, en sorte qu'il n'y a aucun vice ni aucun déréglement d'esprit dont ils ne soient capables.

Art. CLXV. De l'espérance et de la crainte.

L'espérance est une disposition de l'ame à se persuader que ce qu'elle désire adviendra, laquelle est causée par un mouvement particulier des esprits, à savoir par celui de

Digitized by Google

la joie et du désir mêlés ensemble; et la crainte est une autre disposition de l'ame, qui lui persuade qu'il n'adviendra pas : et il est à remarquer que bien que ces deux passions soient contraires, on les peut néanmoins avoir toutes deux ensemble, à savoir lorsqu'on se représente en même temps diverses raisons dont les unes font juger que l'accomplissement du désir est facile, les autres le font paraître difficile.

### Art. CLXVI. De la sécurité et du désespoir.

Et jamais l'une de ces passions n'accompagne le désir, qu'elle ne laisse quelque place à l'autre : car lorsque l'espérance est si forte qu'elle chasse entièrement la crainte, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance; et quand on est assuré que ce qu'on désire adviendra, qu'on continue à vouloir qu'il advienne, on cesse néanmoins d'être agité de la passion du désir, qui en faisait rechercher l'événement avec inquiétude : tout de même lorsque la crainte est si extrême qu'elle ôte tout lieu à l'espérance, elle se convertit en désespoir; et ce désespoir, représentant la chose comme impossible, éteint entièrement le désir, lequel ne se porte qu'aux choses possibles.

### Art. CLXVII. De la jalousie.

La jalousie est une espèce de crainte qui se rapporte au désir qu'on a de se conserver la possession de quelque bien; et elle ne vient pas tant de la force des raisons qui font juger qu'on le peut perdre, que de la grande estime qu'on en fait, laquelle est cause qu'on examine jusques aux moindres sujets de soupçon, et qu'on les prend pour des raisons fort considérables.

### Art. CLXVIII. En quoi cette passion peut être honnête.

Et pour ce qu'on doit avoir plus de soin de conserver

Digitized by Google

les biens qui sont fort grands que ceux qui sont moindres, cette passion peut être juste et honnête en quelques occasions. Ainsi, par exemple, un capitaine qui garde une place de grande importance, a droit d'en être jaloux, c'est-à-dire de se défier de tous les moyens par lesquels elle pourrait être surprise; et une honnête femme n'est pas blâmée d'être jalouse de son honneur, c'est-à-dire de ne se garder pas seulement de malfaire, mais aussi d'éviter jusques aux moindres sujets de médisance.

### Art. CLXIX. En quoi elle est blâmable.

Mais on se moque d'un avaricieux lorsqu'il est jaloux de son trésor, c'est-à-dire lorsqu'il le couve des yeux et ne s'en veut jamais éloigner de peur qu'il lui soit dérobé; car l'argent ne vaut pas la peine d'être gardé avec tant de soin : et on méprise un homme qui est jaloux de sa femme, pour ce que c'est un témoignage qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte, et qu'il a mauvaise opinion de soi ou d'elle; je dis qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte, car, s'il avait une vraie amour pour elle, il n'aurait aucune inclination à s'en défier : mais ce n'est pas proprement elle qu'il aime, c'est seulement le bien qu'il imagine consister à en avoir seul la possession; et il ne craindrait pas de perdre ce bien, s'il ne jugeait pas qu'il en est indigne ou bien que sa femme est infidèle. Au reste cette passion ne se rapporte qu'aux soupçons et aux défiances, car ce n'est pas proprement être jaloux que de tâcher d'éviter quelque mal lorsqu'on a juste sujet de le craindre.

### Art. CLXX. De l'irrésolution.

L'irrésolution est aussi une espèce de crainte qui retenant l'ame comme en balance entre plusieurs actions, qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se

Digitized by Google

déterminer, en quoi véritablement elle a quelque usage qui est bon; mais lorsqu'elle dure plus qu'il ne faut, et qu'elle fait employer à délibérer le temps qui est requis pour agir, elle est fort mauvaise. Or je dis qu'elle est une espèce de crainte, nonobstant qu'il puisse arriver, lorsqu'on a le choix de plusieurs choses dont la bonté paraît fort égale, qu'on demeure incertain et irrésolu sans qu'on ait pour cela aucune crainte; car cette sorte d'irrésolution vient seulement du sujet qui se présente, et non point d'aucune émotion des esprits : c'est pourquoi elle n'est pas une passion, si ce n'est que la crainte qu'on a de manquer en son choix en augmente l'incertitude. Mais cette crainte est si ordinaire et si forte en quelques-uns, que souvent encore qu'il n'aient point à choisir, et qu'ils ne voient qu'une seule chose à prendre ou à laisser, elle les retient et fait qu'ils s'arrêtent inutilement à en chercher d'autres; et lors c'est un excès d'irrésolution qui, vient d'un trop grand désir de bien faire, et d'une faiblesse de l'entendement, lequel n'ayant point de notions claires et distinctes en a seulement beaucoup de confuses : c'est pourquoi le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des jugemens certains et déterminés, touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très mal.

### Art. CLXXI. Du courage et de la hardiesse.

Le courage, lorsque c'est une passion et non point une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur ou agitation qui dispose l'ame à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelle nature qu'elles soient; et la hardiesse est une espèce de courage qui dispose l'ame à l'exécution des choses qui sont les plus dangereuses.

Digitized by Google

Art. CLXXII. De l'émulation.

Et l'émulation en est aussi une espèce, mais en un autre sens; car on peut considérer le courage comme un genre qui se divise en autant d'espèces qu'il y a d'objets différens, et en autant d'autres qu'il a de causes : en la première façon la hardiesse est une espèce, en l'autre l'émulation; et cette dernière n'est autre chose qu'une chaleur qui dispose l'ame à entreprendre des choses qu'elle espère lui pouvoir réussir pour ce qu'elle les voit réussir à d'autres, et ainsi c'est une espèce de courage duquel la cause externe est l'exemple. Je dis la cause externe, pour ce qu'il doit outre cela y en avoir toujours une interne qui consiste en ce qu'on a le corps tellement disposé que le désir et l'espérance ont plus de force à faire aller quantité de sang vers le cœur, que la crainte ou le désespoir à l'empêcher.

Art. CLXXIII. Comment la hardiesse dépend de l'espérance.

Car il est à remarquer que bien que l'objet de la hardiesse soit la difficulté, de laquelle suit ordinairement la crainte ou même le désespoir, en sorte que c'est dans les affaires les plus dangereuses et les plus désespérées qu'on emploie le plus de hardiesse et de courage, il est besoin néanmoins qu'on espère ou même qu'on soit assuré que la fin qu'on se propose réussira, pour s'opposer avec vigueur aux difficultés qu'on rencontre; mais cette fin est différente de cet objet, car on ne saurait être assuré et désespéré d'une même chose en même temps. Ainsi quand les Décies se jetaient au travers des ennemis et couraient à une mort certaine, l'objet de leur hardiesse était la difficulté de conserver leur vie pendant cette action, pour laquelle difficulté ils n'avaient que du désespoir, car ils étaient certains de mourir; mais leur fin était d'animer

Digitized by Google

leurs soldats par leur exemple, et de leur faire gagner la victoire pour laquelle ils avaient de l'espérance; ou bien aussi leur fin était d'avoir de la gloire après leur mort, de laquelle ils étaient assurés.

### Art. CLXXIV. De la lâcheté et de la peur.

La lâcheté est directement opposée au courage, et c'est une langueur ou froideur qui empêche l'ame de se porter à l'exécution des choses qu'elle ferait si elle était exempte de cette passion; et la peur ou l'épouvante, qui est contraire à la hardiesse, n'est pas seulement une froideur, mais aussi un trouble et un étonnement de l'ame, qui lui ôte le pouvoir de résister aux maux qu'elle pense être proches.

### Art. CLXXV. De l'usage de la lâcheté.

Or encore que je ne me puisse persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui soit toujours vicieuse, et n'ait aucun usage bon et louable, j'ai toutefois bien de la peine à deviner à quoi ces deux peuvent servir. Il me semble seulement que la lâcheté a quelque usage lorsqu'elle fait qu'on est exempt des peines qu'on pourrait être incité à prendre par des raisons vraisemblables, si d'autres raisons plus certaines, qui les ont fait juger inutiles, n'avaient excité cette passion; car outre qu'elle exempte l'ame de ces peines, elle sert aussi alors pour le corps, en ce que, retardant le mouvement des esprits, elle empêche qu'on ne dissipe ses forces. Mais ordinairement elle est très nuisible, à cause qu'elle détourne la volonté des actions utiles; et pour ce qu'elle ne vient que de ce qu'on n'a pas assez d'espérance ou de désir, il ne faut qu'augmenter en soi ces deux passions pour la corriger.

Digitized by Google

Art. CLXXVI. De l'usage de la peur.

Pour ce qui est de la peur ou de l'épouvante, je ne vois point qu'elle puisse jamais être louable ni utile; aussi n'est-ce pas une passion particulière, c'est seulement un excès de lâcheté, d'étonnement et de crainte, lequel est toujours vicieux, ainsi que la hardiesse est un excès de courage, qui est toujours bon pourvu que la fin qu'on se propose soit bonne; et pour ce que la principale cause de la peur est la surprise, il n'y a rien de meilleur pour s'en exempter que d'user de préméditation et de se préparer à tous les événemens, la crainte desquels la peut causer.

Art. CLXXVII. Du remords.

Le remords de conscience est une espèce de tristesse qui vient du doute qu'on a qu'une chose qu'on fait ou qu'on a faite n'est pas bonne; et il présuppose nécessairement le doute: car si on était entièrement assuré que ce qu'on fait fût mauvais, on s'abstiendrait de le faire, d'autant que la volonté ne se porte qu'aux choses qui ont quelque apparence de bonté; et si on était assuré que ce qu'on a déjà fait fût mauvais, on en aurait du repentir, non pas seulement du remords. Or l'usage de cette passion est de faire qu'on examine si la chose dont on doute est bonne ou non, ou d'empêcher qu'on ne la fasse une autre fois pendant qu'on n'est pas assuré qu'elle soit bonne. Mais, pour ce qu'elle présuppose le mal, le meilleur serait qu'on n'eût jamais sujet de la sentir; et on la peut prévenir par les mêmes moyens par lesquels on se peut exempter de l'irrésolution.

Art. CLXXVIII. De la moquerie.

La dérision ou moquerie est une espèce de joie mêlée de haine, qui vient de ce qu'on aperçoit quelque petit

Digitized by Google

mal en une personne qu'on en pense être digne : on a de la haine pour ce mal, on a de la joie de le voir en celui qui en est digne; et lorsque cela survient inopinément, la surprise de l'admiration est cause qu'on s'éclate de rire, suivant ce qui a été dit ci-dessus de la nature du ris. Mais ce mal doit être petit; car s'il est grand, on ne peut croire que celui qui l'a en soit digne, si ce n'est qu'on soit de fort mauvais naturel ou qu'on lui porte beaucoup de haine.

### Art. CLXXIX. Pourquoi les plus imparfaits ont coutume d'être les plus moqueurs.

Et on voit que ceux qui ont des défauts fort apparens, par exemple qui sont boiteux, borgnes, bossus, ou qui ont reçu quelque affront en public, sont particulièrement enclins à la moquerie; car désirant voir tous les autres aussi disgraciés qu'eux, ils sont bien aises des maux qui leur arrivent, et ils les en estiment dignes.

### Art. CLXXX. De l'usage de la raillerie.

Pour ce qui est de la raillerie modeste, qui reprend utilement les vices en les faisant paraître ridicules, sans toutefois qu'on en rie soi-même ni qu'on témoigne aucune haine contre les personnes, elle n'est pas une passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paraître la gaieté de son humeur et la tranquillité de son ame, qui sont des marques de vertu, et souvent aussi l'adresse de son esprit, en ce qu'il sait donner une apparence agréable aux choses dont il se moque.

### Art. CLXXXI. De l'usage du ris en la raillerie.

Et il n'est pas déshonnête de rire lorsqu'on entend les railleries d'un autre; même elles peuvent être telles que ce serait être chagrin de n'en rire pas : mais lorsqu'on

Digitized by Google

raille soi-même, il est plus séant de s'en abstenir, afin de ne sembler pas être surpris par les choses qu'on dit, ni admirer l'adresse qu'on a de les inventer ; et cela fait qu'elles surprennent d'autant plus ceux qui les oient.

### Art. CLXXXII. De l'envie.

Ce qu'on nomme communément envie est un vice qui consiste en une perversité de nature qui fait que certaines gens se fâchent du bien qu'ils voient arriver aux autres hommes, mais je me sers ici de ce mot pour signifier une passion qui n'est pas toujours vicieuse. L'envie donc, en tant qu'elle est une passion, est une espèce de tristesse mêlée de haine, qui vient de ce qu'on voit arriver du bien à ceux qu'on pense en être indignes ; ce qu'on ne peut penser avec raison que des biens de fortune : car pour ceux de l'ame ou même du corps, en tant qu'on les a de naissance, c'est assez en être digne que de les avoir reçus de Dieu avant qu'on fût capable de commettre aucun mal.

### Art. CLXXXIII. Comment elle peut être juste ou injuste.

Mais lorsque la fortune envoie des biens à quelqu'un dont il est véritablement indigne et que l'envie n'est excitée en nous que pour ce qu'aimant naturellement la justice nous sommes fâchés qu'elle ne soit pas observée en la distribution de ces biens, c'est un zèle qui peut être excusable, principalement lorsque le bien qu'on envie à d'autres est de telle nature qu'il se peut convertir en mal entre leurs mains ; comme si c'est quelque charge ou office en l'exercice duquel ils se puissent mal comporter, même lorsqu'on désire pour soi le même bien et qu'on est empêché de l'avoir parce que d'autres qui en sont moins dignes le possèdent, cela rend cette passion plus violente et elle ne laisse pas d'être excusable pourvu que la haine qu'elle contient se rapporte seulement à la mauvaise

Digitized by Google

distribution du bien qu'on envie, et non point aux personnes qui le possèdent ou le distribuent. Mais il y en a peu qui soient si justes et si généreux que de n'avoir point de haine pour ceux qui les préviennent en l'acquisition d'un bien qui n'est pas communicable à plusieurs, et qu'ils avaient désiré pour eux-mêmes, bien que ceux qui l'ont acquis en soient autant ou plus dignes. Et ce qui est ordinairement le plus envié, c'est la gloire; car encore que celle des autres n'empêche pas que nous n'y puissions aspirer, elle en rend toutefois l'accès plus difficile et en renchérit le prix.

**Art. CLXXXIV. D'où vient que les envieux sont sujets à avoir le teint plombé.**

Au reste, il n'y a aucun vice qui nuise tant à la félicité des hommes que celui de l'envie: car outre que ceux qui en sont entachés s'affligent eux-mêmes, ils troublent aussi de tout leur pouvoir le plaisir des autres; et ils ont ordinairement le teint plombé, c'est-à-dire mêlé de jaune et de noir et comme de sang meurtri, d'où vient que l'envie est nommée *livor* en latin : ce qui s'accorde fort bien avec ce qui a été dit ci-dessus des mouvemens du sang en la tristesse et en la haine; car celle-ci fait que la bile jaune, qui vient de la partie inférieure du foie, et la noire, qui vient de la rate, se répandent du cœur par les artères en toutes les veines, et celle-là fait que le sang des veines a moins de chaleur et coule plus lentement qu'à l'ordinaire, ce qui suffit pour rendre la couleur livide. Mais pour ce que la bile, tant jaune que noire, peut aussi être envoyée dans les veines par plusieurs autres causes, et que l'envie ne les y pousse pas en assez grande quantité pour changer la couleur du teint, si ce n'est qu'elle soit fort grande et de longue durée, on ne doit pas penser que tous ceux en qui on voit cette couleur y soient enclins.

Digitized by Google

Art. CLXXXV. De la pitié.

La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes. Ainsi elle est contraire à l'envie, à raison de son objet, et à la moquerie, à cause qu'elle le considère d'autre façon.

Art. CLXXXVI. Qui sont les plus pitoyables.

Ceux qui se sentent fort faibles et fort sujets aux adversités de la fortune semblent être plus enclins à cette passion que les autres, à cause qu'ils se représentent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver; et ainsi ils sont émus à la pitié plutôt par l'amour qu'ils se portent à eux-mêmes que par celle qu'ils ont pour les autres.

Art. CLXXXVII. Comment les plus généreux sont touchés de cette passion.

Mais néanmoins ceux qui sont les plus généreux, et qui ont l'esprit le plus fort, en sorte qu'ils ne craignent aucun mal pour eux, et se tiennent au-delà du pouvoir de la fortune, ne sont pas exempts de compassion lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes, et qu'ils entendent leurs plaintes; car c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun. Mais la tristesse de cette pitié n'est plus amère, et, comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et dans le sens que dans l'intérieur de l'ame, laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec des affligés. Et il y a en cela de la différence, qu'au lieu que le vulgaire a compassion de ceux qui se plaignent, à cause qu'il pense que les maux qu'ils souffrent sont fort fâcheux, le principal objet de la pitié des plus grands hommes est la faiblesse

Digitized by Google

de ceux qu'ils voient se plaindre, à cause qu'ils n'estiment point qu'aucun accident qui puisse arriver soit un si grand mal qu'est la lâcheté de ceux qui ne le peuvent souffrir avec constance; et bien qu'ils haïssent les vices, ils ne haïssent point pour cela ceux qu'ils y voient sujets, ils ont seulement pour eux de la pitié.

Art. CLXXXVIII. Qui sont ceux qui n'en sont point touchés.

Mais il n'y a que les esprits malins et envieux qui haïssent naturellement tous les hommes, ou bien ceux qui sont si brutaux, et tellement aveuglés par la bonne fortune, ou désespérés par la mauvaise, qu'ils ne pensent point qu'aucun mal leur puisse arriver, qui soient insensibles à la pitié.

Art. CLXXXIX. Pourquoi cette passion excite à pleurer.

Au reste on pleure fort aisément en cette passion, à cause que l'amour, envoyant beaucoup de sang vers le cœur, fait qu'il sort beaucoup de vapeurs par les yeux, et que la froideur de la tristesse, retardant l'agitation de ces vapeurs, fait qu'elles se changent en larmes, suivant ce qui a été dit ci-dessus.

Art. CXC. De la satisfaction de soi-même.

La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur ame, qui se nomme tranquillité et repos de conscience; mais celle qu'on acquiert de nouveau, lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne, est une passion, à savoir une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, pour ce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes. Toutefois lorsque cette cause n'est pas juste, c'est-à-dire lorsque les actions dont on tire beaucoup de satisfaction ne sont pas de grande importance ou

Digitized by Google

même qu'elles sont vicieuses, elle est ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente : ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire qui sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu, qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaise, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions.

### Art. CXCI. Du repentir.

Le repentir est directement contraire à la satisfaction de soi-même, et c'est une espèce de tristesse qui vient de ce qu'on croit avoir fait quelque mauvaise action ; et elle est très amère, pour ce que sa cause ne vient que de nous : ce qui n'empêche pas néanmoins qu'elle soit fort utile lorsqu'il est vrai que l'action dont nous nous repentons est mauvaise, et que nous en avons une connaissance certaine, pour ce qu'elle nous incite à mieux faire une autre fois. Mais il arrive souvent que les esprits faibles se repentent des choses qu'ils ont faites, sans savoir assurément qu'elles soient mauvaises ; ils se le persuadent seulement, à cause qu'ils le craignent ; et s'ils avaient fait le contraire, ils s'en repentiraient en même façon : ce qui est en eux une imperfection digne de pitié ; et les remèdes contre ce défaut sont les mêmes qui servent à ôter l'irrésolution.

### Art. CXCII. De la faveur.

La faveur est proprement un désir de voir arriver du

Digitized by Google

bien à quelqu'un pour qui on a de la bonne volonté; mais je me sers ici de ce mot pour signifier cette volonté en tant qu'elle est excitée en nous par quelque bonne action de celui pour qui nous l'avons : car nous sommes naturellement portés à aimer ceux qui font des choses que nous estimons bonnes, encore qu'il ne nous en revienne aucun bien. La faveur, en cette signification, est une espèce d'amour, non point de désir, encore que le désir de voir du bien à celui qu'on favorise l'accompagne toujours; et elle est ordinairement jointe à la pitié, à cause que les disgraces que nous voyons arriver aux malheureux sont cause que nous faisons plus de réflexion sur leurs mérites.

### Art. CXCIII. De la reconnaissance.

La reconnaissance est aussi une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention. Ainsi elle contient tout le même que la faveur, et cela de plus: qu'elle est fondée sur une action qui nous touche, et dont nous avons désir de nous revancher; c'est pourquoi elle a beaucoup plus de force, principalement dans les ames tant soit peu nobles et généreuses.

### Art. CXCIV. De l'ingratitude.

Pour l'ingratitude, elle n'est pas une passion, car la nature n'a mis en nous aucun mouvement des esprits qui l'excite; mais elle est seulement un vice directement opposé à la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine : c'est pourquoi ce vice n'appartient qu'aux hommes brutaux et fortement arrogans qui pensent que toutes choses leur sont dues, ou aux stupides qui ne font aucune réflexion sur les bienfaits qu'ils reçoivent,



Digitized by Google

ou aux faibles et abjects qui sentant leur infirmité et leur besoin recherchent bassement le secours des autres, et, après qu'ils l'ont reçu, ils les haïssent, pour ce que, n'ayant pas la volonté de leur rendre la pareille, ou désespérant de le pouvoir, et s'imaginant que tout le monde est mercenaire comme eux, et qu'on ne fait aucun bien qu'avec espérance d'en être récompensé, ils pensent les avoir trompés.

### Art. CXCV. De l'indignation.

L'indignation est une espèce de haine ou d'aversion qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelque nature qu'il soit; et elle est souvent mêlée avec l'envie ou avec la pitié, mais elle a néanmoins un objet tout différent : car on n'est indigné que contre ceux qui font du bien ou du mal aux personnes qui n'en sont pas dignes, mais on porte envie à ceux qui reçoivent ce bien et on a pitié de ceux qui reçoivent ce mal. Il est vrai que c'est en quelque façon faire du mal que de posséder un bien dont on n'est pas digne; ce qui peut être la cause pourquoi Aristote et ses suivans, supposant que l'envie est toujours un vice, ont appelé du nom d'indignation celle qui n'est pas vicieuse.

### Art. CXCVI. Pourquoi elle est quelquefois jointe à la pitié, et quelquefois à la moquerie.

C'est aussi en quelque façon recevoir du mal que d'en faire : d'où vient que quelques-uns joignent à leur indignation la pitié, et quelques autres la moquerie, selon qu'ils sont portés de bonne ou de mauvaise volonté envers ceux auxquels ils voient commettre des fautes; et c'est ainsi que le ris de Démocrite et les pleurs d'Héraclite ont pu procéder de même cause.

Digitized by Google

Art. CXCVII. Qu'elle est souvent accompagnée d'admiration, et n'est pas incompatible avec la joie.

L'indignation est souvent aussi accompagnée d'admiration : car nous avons coutume de supposer que toutes choses seront faites en la façon que nous jugeons qu'elles doivent être, c'est-à-dire en la façon que nous estimons bonne; c'est pourquoi lorsqu'il en arrive autrement, cela nous surprend, et nous l'admirons. Elle n'est pas incompatible aussi avec la joie, bien qu'elle soit plus ordinairement jointe à la tristesse : car lorsque le mal dont nous sommes indignés ne nous peut nuire, et que nous considérons que nous n'en voudrions pas faire de semblable, cela nous donne quelque plaisir; et c'est peut-être l'une des causes du ris qui accompagne quelquefois cette passion.

Art. CXCVIII. De son usage.

Au reste, l'indignation se remarque bien plus en ceux qui veulent paraître vertueux qu'en ceux qui le sont véritablement; car bien que ceux qui aiment la vertu ne puissent voir sans quelque aversion les vices des autres, ils ne se passionnent que contre les plus grands et extraordinaires. C'est être difficile et chagrin que d'avoir beaucoup d'indignation pour des choses de peu d'importance, c'est être injuste que d'en avoir pour celles qui ne sont point blâmables, et c'est être impertinent et absurde de ne restreindre pas cette passion aux actions des hommes, et de l'étendre jusques aux œuvres de Dieu ou de la nature, ainsi que font ceux qui, n'étant jamais contens de leur condition ni de leur fortune, osent trouver à redire en la conduite du monde et aux secrets de la Providence.

Art. CXCIX. De la colère.

La colère est aussi une espèce de haine ou d'aversion



Digitized by Google

que nous avons contre ceux qui ont quelque mal, ou qui ont tâché de nuire, non pas indifféremment à qui que ce soit, mais particulièrement à nous. Ainsi elle contient tout le même que l'indignation, et cela de plus : qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous venger, car ce désir l'accompagne presque toujours, et elle est directement opposée à la reconnaissance, comme l'indignation à la faveur; mais elle est incomparablement plus violente que ces trois autres passions, à cause que le désir de repousser les choses nuisibles et de se venger est le plus pressant de tous. C'est le désir joint à l'amour qu'on a pour soi-même, qui fournit à la colère toute l'agitation du sang que le courage et la hardiesse peuvent causer; et la haine fait que c'est principalement le sang bilieux qui vient de la rate et des petites veines du foie qui reçoit cette agitation et entre dans le cœur, où, à cause de son abondance et de la nature de la bile dont il est mêlé, il excite une chaleur plus âpre et plus ardente que n'est celle qui peut y être excitée par l'amour ou par la joie.

**Art. cc. Pourquoi ceux qu'elle fait rougir sont moins à craindre que ceux qu'elle fait pâlir.**

Et les signes extérieurs de cette passion sont différens, selon les divers tempéramens des personnes et la diversité des autres passions qui la composent ou se joignent à elle: ainsi on en voit qui pâlissent ou qui tremblent lorsqu'ils se mettent en colère, et on en voit d'autres qui rougissent ou même qui pleurent; et on juge ordinairement que la colère de ceux qui pâlissent est plus à craindre que n'est la colère de ceux qui rougissent: dont la raison est que lorsqu'on ne veut ou qu'on ne peut se venger autrement que de mine et de paroles, on emploie toute sa chaleur et toute sa force dès le commencement qu'on est ému, ce qui est cause qu'on devient rouge, outre que

Digitized by Google

quelquefois le regret et la pitié qu'on a de soi-même, pour ce qu'on ne peut se venger d'autre façon, est cause qu'on pleure; et, au contraire, ceux qui se réservent et se déterminent à une plus grande vengeance deviennent tristes, de ce qu'ils pensent y être obligés par l'action qui les met en colère, et ils ont aussi quelquefois de la crainte des maux qui peuvent suivre de la résolution qu'ils ont prise, ce qui les rend d'abord pâles, froids et tremblans: mais quand ils viennent après à exécuter leur vengeance, ils se réchauffent d'autant plus qu'ils ont été plus froids au commencement, ainsi qu'on voit que les fièvres qui commencent par le froid ont coutume d'être les plus fortes.

Art. CCI. Qu'il y a deux sortes de colère, et que ceux qui ont le plus de bonté sont les plus sujets à la première.

Ceci nous avertit qu'on peut distinguer deux espèces de colère : l'une qui est fort prompte et se manifeste fort à l'extérieur, mais néanmoins qui a peu d'effet et peut facilement être apaisée; l'autre qui ne paraît pas tant à l'abord, mais qui ronge davantage le cœur et qui a des effets dangereux. Ceux qui ont beaucoup de bonté et beaucoup d'amour sont les plus sujets à la première; car elle ne vient pas d'une profonde haine, mais d'une prompte aversion qui les surprend, à cause qu'étant portés à imaginer que toutes choses doivent aller en la façon qu'ils jugent être la meilleure, sitôt qu'il en arrive autrement ils admirent et s'en offensent, souvent même sans que la chose les touche en leur particulier, à cause qu'ayant beaucoup d'affection ils s'intéressent pour ceux qu'ils aiment en même façon que pour eux-mêmes : ainsi ce qui ne serait qu'un sujet d'indignation pour un autre, est pour eux un sujet de colère; et pour ce que l'inclination qu'ils ont à aimer fait qu'ils ont beaucoup de chaleur et beaucoup de sang dans le cœur, l'aversion qui les surprend ne

Digitized by Google

peut y pousser si peu de bile que cela ne cause d'abord une grande émotion dans ce sang : mais cette émotion ne dure guère, à cause que la force de la surprise ne continue pas ; et que sitôt qu'ils s'aperçoivent que le sujet qui les a fâchés ne les devait pas tant émouvoir, ils s'en repentent.

**Art. CCII. Que ce sont les ames faibles et basses qui se laissent le plus emporter à l'autre.**

L'autre espèce de colère, en laquelle prédomine la haine et la tristesse, n'est pas si apparente d'abord, sinon peut-être en ce qu'elle fait pâlir le visage ; mais sa force est augmentée peu à peu par l'agitation d'un ardent désir de se venger excité dans le sang, lequel, étant mêlé avec la bile qui est poussée vers le cœur de la partie inférieure du foie et de la rate, y excite une chaleur fort âpre et fort piquante. Et comme ce sont les ames les plus généreuses qui ont le plus de reconnaissance, ainsi ce sont celles qui ont le plus d'orgueil et qui sont les plus basses et les plus infirmes qui se laissent le plus emporter à cette espèce de colère ; car les injures paraissent d'autant plus grandes que l'orgueil fait qu'on s'estime davantage, et aussi d'autant qu'on estime davantage les biens qu'elles ôtent, lesquels on estime d'autant plus qu'on a l'ame plus faible et plus basse, à cause qu'ils dépendent d'autrui.

**Art. CCIII. Que la générosité sert de remède contre ses excès.**

Au reste encore que cette passion soit utile pour nous donner de la vigueur à repousser les injures, il n'y en a toutefois aucune dont on doive éviter les excès avec plus de soin, pour ce que, troublant le jugement, ils font souvent commettre des fautes dont on a par après du repentir, et même que quelquefois ils empêchent qu'on ne repousse si bien ces injures qu'on pourrait faire si on avait moins d'émotion. Mais comme il n'y a rien qui la rende

Digitized by Google

plus excessive que l'orgueil, ainsi je crois que la générosité est le meilleur remède qu'on puisse trouver contre ses excès, pour ce que faisant qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même, qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on n'a que du mépris ou tout au plus de l'indignation pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser.

### Art. ccIV. De la gloire.

Ce que j'appelle ici du nom de gloire est une espèce de joie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. Ainsi elle est différente de la satisfaction intérieure, qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action; car on est quelquefois loué pour des choses qu'on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu'on croit être meilleures : mais elles sont l'une et l'autre des espèces de l'estime qu'on fait de soi-même, aussi bien que des espèces de joie; car c'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres.

### Art. ccV. De la honte.

La honte, au contraire, est une espèce de tristesse fondée aussi sur l'amour de soi-même, et qui vient de l'opinion ou de la crainte qu'on a d'être blâmé; elle est, outre cela, une espèce de modestie ou d'humilité et défiance de soi-même : car lorsqu'on s'estime si fort qu'on ne se peut imaginer d'être méprisé par personne, on ne peut pas aisément être honteux.

### Art. ccVI. De l'usage de ces deux passions.

Or la gloire et la honte ont même usage en ce qu'elles

Digitized by Google

nous incitent à la vertu, l'une par l'espérance, l'autre par la crainte; il est seulement besoin d'instruire son jugement touchant ce qui est véritablement digne de blâme ou de louange, afin de n'être pas honteux de bien faire, et ne tirer point de vanité de ses vices, ainsi qu'il arrive à plusieurs. Mais il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ces passions, ainsi que faisaient autrefois les cyniques; car encore que le peuple juge très mal, toutefois, à cause que nous ne pouvons vivre sans lui, et qu'il nous importe d'en être estimés, nous devons souvent suivre ses opinions plutôt que les nôtres, touchant l'extérieur de nos actions.

### Art. CCVII. De l'impudence.

L'impudence ou l'effronterie, qui est un mépris de honte, et souvent aussi de gloire, n'est pas une passion, pour ce qu'il n'y a en nous aucun mouvement particulier des esprits qui l'excite : mais c'est un vice opposé à la honte, et aussi à la gloire, en tant que l'une et l'autre sont bonnes, ainsi que l'ingratitude est opposée à la reconnaissance, et la cruauté à la pitié. Et la principale cause de l'effronterie vient de ce qu'on a reçu plusieurs fois de grands affronts; car il n'y a personne qui ne s'imagine, étant jeune, que la louange est un bien, et l'infamie un mal, beaucoup plus importans à la vie qu'on ne trouve par expérience qu'ils sont, lorsqu'ayant reçu quelques affronts signalés on se voit entièrement privé d'honneur, et méprisé par un chacun. C'est pourquoi ceux-là deviennent effrontés, qui, ne mesurant le bien et le mal que par les commodités du corps, voient qu'ils en jouissent après ces affronts tout aussi bien qu'auparavant, ou même quelquefois beaucoup mieux, à cause qu'ils sont déchargés de plusieurs contraintes auxquelles l'honneur les obligeait; et que si la perte des biens est jointe à leur

Digitized by Google

disgrace il se trouve des personnes charitables qui leur donnent.

### Art. CCVIII. Du dégoût.

Le dégoût est une espèce de tristesse qui vient de la même cause dont la joie est venue auparavant; car nous sommes tellement composés, que la plupart des choses dont nous jouissons ne sont bonnes à notre égard que pour un temps, et deviennent par après incommodes: ce qui paraît principalement au boire et au manger, qui ne sont utiles que pendant qu'on a de l'appétit, et qui sont nuisibles lorsqu'on n'en a plus; et pour ce qu'elles cessent alors d'être agréables au goût, on a nommé cette passion *dégoût*.

### Art. CCIX. Du regret.

Le regret est aussi une espèce de tristesse, laquelle a une particulière amertume, en ce qu'elle est toujours jointe à quelque désespoir et à la mémoire du plaisir que nous a donné la jouissance; car nous ne regrettons jamais que les biens dont nous avons joui, et qui sont tellement perdus que nous n'avons aucune espérance de les recouvrer au temps et en la façon que nous les regrettons.

### Art. CCX. De l'allégresse.

Enfin, ce que je nomme allégresse est une espèce de joie en laquelle il y a cela de particulier : que sa douceur est augmentée par la souvenance des maux qu'on a soufferts, et desquels on se sent allégé en même façon que si on se sentait déchargé de quelque pesant fardeau qu'on eût long-temps porté sur ses épaules. Et je ne vois rien de fort remarquable en ces trois passions, aussi ne les ai-je mises ici que pour suivre l'ordre du dénombrement que j'ai fait ci-dessus; mais il me semble que ce dénombrement a été utile, pour faire voir que nous n'en omet-

Digitized by Google

tions aucune qui fût digne de quelque particulière considération.

### Art. CCXI. Un remède général contre les passions.

Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant; car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès, contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire, si chacun avait assez de soin de les pratiquer. Mais pour ce que j'ai mis entre ces remèdes la préméditation et l'industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel, en s'exerçant à séparer en soi les mouvemens du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont *coutume* d'être joints, j'avoue qu'il y a peu de personnes qui se soient assez préparées en cette façon contre toutes sortes de rencontres, et que ces mouvemens excités dans le sang par les objets des passions suivent d'abord si promptement des seules impressions qui se font dans le cerveau, et de la disposition des organes, encore que l'ame n'y contribue en aucune façon, qu'il n'y a point de sagesse humaine qui soit capable de leur résister lorsqu'on n'y est pas assez préparé. Ainsi plusieurs ne sauraient s'abstenir de rire étant chatouillés, encore qu'ils n'y prennent point de plaisir; car l'impression de la joie et de la surprise, qui les a fait rire autrefois pour le même sujet, étant réveillée en leur fantaisie, fait que leur poumon est subitement enflé malgré eux par le sang que le cœur lui envoie. Ainsi ceux qui sont fort portés de leur naturel aux émotions de la joie et de la pitié, ou de la peur, ou de la colère, ne peuvent s'empêcher de pâmer, ou de pleurer, ou de trembler, ou d'avoir le sang tout ému, en même façon que s'ils avaient la fièvre, lorsque leur fantaisie est fortement touchée par l'objet de quelqu'une de ces pas-

Digitized by Google

sions. Mais ce qu'on peut toujours faire en telle occasion, et que je pense pouvoir mettre ici comme le remède le plus général et le plus aisé à pratiquer contre tous les excès des passions, c'est que, lorsqu'on se sent le sang ainsi ému, on doit être averti et se souvenir que tout ce qui se présente à l'imagination tend à tromper l'ame et à lui faire paraître les raisons qui servent à persuader l'objet de sa passion beaucoup plus fortes qu'elles ne sont, et celles qui servent à la dissuader beaucoup plus faibles. Et lorsque la passion ne persuade que des choses dont l'exécution souffre quelque délai, il faut s'abstenir d'en porter sur l'heure aucun jugement, et se divertir par d'autres pensées, jusqu'à ce que le temps et le repos aient entièrement apaisé l'émotion qui est dans le sang. Et, enfin, lorsqu'elle incite à des actions touchant lesquelles il est nécessaire qu'on prenne résolution sur-le-champ, il faut que la volonté se porte principalement à considérer et à suivre les raisons qui sont contraires à celles que la passion représente, encore qu'elles paraissent moins fortes : comme lorsqu'on est inopinément attaqué par quelque ennemi, l'occasion ne permet pas qu'on emploie aucun temps à délibérer. Mais ce qu'il me semble que ceux qui sont accoutumés à faire réflexion sur leurs actions peuvent toujours, c'est que, lorsqu'ils se sentiront saisis de la peur, ils tâcheront à détourner leur pensée de la considération du danger, en se représentant les raisons pour lesquelles il y a beaucoup plus de sûreté et plus d'honneur en la résistance qu'en la fuite; et, au contraire, lorsqu'ils sentiront que le désir de vengeance et la colère les incite à courir inconsidérément vers ceux qui les attaquent, ils se souviendront de penser que c'est imprudence de se perdre quand on peut sans déshonneur se sauver, et que si la partie est fort inégale il vaut mieux faire une honnête retraite ou prendre quartier que s'exposer brutalement à une mort certaine.

Digitized by Google

Art. CCXII. Que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie.

Au reste, l'ame peut avoir ses plaisirs à part : mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions ; en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie : il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume, lorsqu'ils ne les savent pas bien employer, et que la fortune leur est contraire ; mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître, et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous.

FIN DES PASSIONS DE L'AME.

Digitized by Google

# NOTES.

## NOTES

### SUR LE DISCOURS DE LA MÉTHODE.

(Ire partie, 1.) «.....La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes..... La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies.... » Bacon a commencé son *Novum Organum* d'une manière tout aussi modeste; il dit que la nouveauté de son entreprise ne doit pas étonner, car il prétend seulement mieux tracer un cercle avec un compas qu'un autre ne le pourrait faire avec la main. Voyez *Novum Organum*, liber primus, CXXII in fine.

(IIe partie, 6.) «.....Je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre. » Voyez, *Regulæ ad directionem ingenii*, Regula X, une opinion semblable à celle que nous trouvons ici sur le syllogisme. Cette opinion est une de celles que le philosophe français a empruntées à Bacon. Voyez *Novum Organum*, liber primus, sectio prima, LXIX.

« Lulle. » Raymond Lulle (Lullus ou Lullius), né à Palma, dans l'Ile de Majorque, en 1234, mort en 1315. Son grand art, ou *ars magna*, était un tableau de toutes les idées, depuis celle du néant, jusqu'à celle de Dieu. A l'aide de cette échelle, il se flattait de fournir des argument ou plutôt des moyens d'amplification sur tous les sujets et à tous les genres d'esprit.

(11.) «... Je n'eus pas dessein, pour cela, de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément mathématiques; et voyant qu'encore que leurs objets soient différens elles ne laissent pas de s'accorder toutes en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général..... Puis ayant pris garde que pour les connaître j'aurais quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier, et quelquefois seulement de les retenir ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens; mais que pour les retenir ou les comprendre plusieurs ensemble il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres les plus courts qu'il serait possible, et

Digitized by Google

que par ce moyen j'emprunterais tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre, et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre. » Voyez, pour les développemens de cette méthode, les *Règles pour la direction de l'esprit :* Règles XIV, XV, XVI et XVII. Rapprochez aussi ces passages des préceptes de Bacon sur ce qu'il appelle l'expérience écrite, *experientia litterata*. Voyez *Novum Organum*, liber primus, CI et CII.

(IIIe partie, 4) « Une troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées.... » Les règles de morale posées ici par Descartes, et particulièrement la troisième, sont développées dans les lettres à la princesse Élisabeth. Voyez, dans la présente édition, les lettres I, II et IV.

(3.) « D'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui présente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire.... » Voyez la Méditation quatrième, où Descartes développe cette thèse : que l'erreur provient uniquement de ce que la volonté dépasse la portée de l'entendement.

(VIe partie, 3.) « Mais il faut aussi que j'avoue que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend ; car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher derechef quelques expériences qui soient telles que leur événement ne soit pas le même, si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer, que si c'est en l'autre. » On reconnaît ici ces *experiences de la croix*, *instantiæ crucis*, dont parle Bacon, et d'où il résulte que l'esprit est fixé sur la véritable cause d'un phénomène. Voyez Novum Organum, *sectio secunda*, XIV.

Digitized by Google

# NOTES

## SUR LES MÉDITATIONS.

Dans une lettre de Descartes au P. Mersenne nous trouvons ce passage relatif aux Méditations :

« Je serai bien aise qu'on me fasse le plus d'objections et les plus fortes qu'on pourra, car j'espère que la vérité en paraîtra d'autant mieux ; mais je vous prie de faire voir ma réponse et les objections que vous m'avez déjà envoyées, à ceux qui m'en voudront faire de nouvelles, afin qu'ils ne me proposent point ce à quoi j'aurai déjà répondu. J'ai prouvé bien expressément que Dieu était créateur de toutes choses, et ensemble tous ses autres attributs ; car j'ai démontré son existence par l'idée que nous avons de lui, et même parce qu'ayant en nous cette idée nous devons avoir été créés par lui. Mais je vois qu'on prend plus garde aux titres qui sont dans les livres, qu'à tout le reste. Ce qui me fait penser qu'au titre de la seconde Méditation : *De mente humana*, on peut ajouter : *quod ipsa sit notior quam corpus*, afin qu'on ne croie pas que j'aie voulu y prouver son immortalité. Et après en la troisième : *de Deo, quod existat ;* en la cinquième, *De essentia rerum materialium; et iterum de Deo, quod existat ;* en la sixième : *De existentia rerum materialium, et reali mentis a corpore distinctione ;* car ce sont là les choses à quoi je désire qu'on prenne le plus garde : mais je pense y avoir mis beaucoup d'autres choses. Et je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondemens de ma Physique ; mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît : car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité, avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote. »

(Méditation troisième, 19.) «... la Divinité dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet...» Descartes avait dit dans le paragraphe précédent : « Il suffit... que je juge que toutes les choses que je conçois clairement et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment..., » c'est-à-dire en fait et en puissance. Il y a une petite contradiction entre ces deux propositions.

(*Ibid.*) « Et enfin je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel. » Descartes avait dit plus haut, même Méditation, 14 : « Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il semble que j'ai pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, etc. Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir l'étendue, la figure, la situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en

Digitized by Google

moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et que je suis moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment. » Notre philosophe semble reconnaître ici qu'une idée pourrait lui être fournie par un être qui existerait seulement en puissance; et dans le passage précédent il était de l'avis contraire. A la fin du paragraphe 20 de la même Méditation, Descartes dit encore: « Il faut donc seulement ici que je m'interroge et me consulte moi-même, pour voir si j'ai en moi quelques pouvoirs et quelques vertus au moyen desquelles je puisse faire que moi qui suis maintenant je sois encore un moment après; car... si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser et en avoir connaissance. » Puisque l'auteur ne veut pas que l'idée de l'infini lui soit suggérée par des qualités seulement en puissance, et qu'il affirme ici que toutes les puissances de son être lui seraient révélées par la conscience, il a donc eu tort de dire, à la fin du paragraphe 14, que peut-être l'étendue résidait en lui éminemment, c'est-à-dire en puissance, et que telle pouvait être l'origine de l'idée qu'il avait de l'étendue.

(24.) « Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement. » La rédaction de la phrase française fait reposer la preuve de l'existence de Dieu sur l'idée que nous avons de cette existence; mais cette preuve a été développée plus haut par Descartes. Il en présente une autre ici qui se fonde sur l'existence de l'homme, en tant qu'il a l'idée de Dieu: ce qui est tout autre chose, comme Descartes s'efforce de le démontrer. Voilà pourquoi nous avons rétabli la phrase latine au lieu du texte français.

(Méditation quatrième, 11.) « Car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté. » Quelle est cette lumière naturelle que Descartes a exemptée de son doute, et qu'il ne fait pas dériver de la connaissance de Dieu ou de nous-mêmes?

(15.) « Mais je ne puis pas, pour cela, nier que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans l'univers de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défaut... que si elles étaient toutes semblables. » N'est-on pas étonné de voir notre philosophe proclamer que le monde est plus parfait à cause même de ses imperfections? C'est bien là une preuve que l'idée de la perfection divine est chez nous antérieure à la vue des faits, et qu'elle résiste même au spectacle de l'univers, loin d'être le résultat de l'observation.

(Méditation cinquième.) « De l'essence des choses matérielles, et pour la seconde fois de l'existence de Dieu. » On voit que notre auteur fait une distinction entre l'essence et l'existence: pour lui le triangle pourrait ne pas exister dans la nature, et il n'en serait pas moins de l'essence de cette figure d'être une surface terminée par trois droites, d'avoir ses trois angles égaux à deux droits, etc. C'est pour cette raison qu'il a cru pouvoir démontrer l'existence de Dieu par l'essence de l'idée de Dieu. Mais il est clair qu'une chose ne peut avoir d'essence qu'à la condition d'exister, et que l'essence n'est que le mode d'existence. Il est donc aussi illogique de démontrer l'existence de Dieu par son essence,

Digitized by Google

que de démontrer l'existence de l'ame par la pensée. C'est toujours le cercle vicieux du *Cogito, ergo sum.*

(3.) « Or maintenant si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? » Descartes avait promis dans le titre de cette Méditation de traiter de l'essence des choses matérielles, et voilà qu'après les deux premiers paragraphes il passe à l'existence de Dieu. Gassendi lui a fait remarquer qu'il tournait un peu court sur ce sujet. Il est manifeste en effet que Descartes n'a parlé de l'essence de la matière que comme d'un objet de comparaison avec l'essence de Dieu; mais il ne faut pas oublier que les titres des Méditations ont été placés après coup par l'auteur, ainsi qu'on peut le voir dans la lettre que nous rapportons en tête de ces notes, et que Descartes a seulement voulu indiquer les points principaux de chaque Méditation.

(8.) « Mais quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence est absolument véritable. » Il semblerait d'après cette phrase que Descartes admît la réalité des objets qui se présentent à nous pendant les rêves. Mais nous devons nous rappeler qu'il ne place l'évidence que dans l'essence de l'étendue, c'est-à-dire dans les propriétés mathématiques de cette étendue, et que pour lui l'existence extérieure de l'étendue, les couleurs, les sons, les odeurs et les saveurs ne sont des connaissances claires, ni dans l'état de veille, ni dans l'état de sommeil.

(Méditation sixième, 5.) «...je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens; et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvait présent. » Sentir un objet ou savoir qu'il est présent à l'organe d'un de nos sens, c'est absolument la même chose; il n'y a là que deux expressions synonymes d'un même fait : la phrase de Descartes revient donc à dire : Je ne pouvais sentir aucun objet si je ne le sentais, et il n'était nullement en mon pouvoir de ne pas sentir lorsque je sentais.

(9.) « De plus je ne puis douter qu'il n'y ait en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait aussi en moi ou en quelqu'autre chose une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée; et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune façon et même souvent contre mon gré. Il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi. » Descartes avait dit plus haut (même Méditation, n° 6) : « Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent point de ma volonté, je ne pensais pas devoir pour cela conclure qu'elles procédaient de choses différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté, bien qu'elle m'ait été jusqu'ici inconnue, qui en soit la cause, et qui les produise. » Descartes pouvait supposer qu'il y avait en lui une propriété correspondante à la cause des idées sensibles, quand il ne se connaissait pas bien lui même; mais à présent qu'il ne se connaît que comme une chose qui pense, il peut assurer que comme tel il ne contient pas d'étendue.



Digitized by Google

(*Ibid.*) « Or Dieu n'étant pas trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment ; car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'accuser de tromperie, si en effet ces idées partaient d'ailleurs. » Dans le paragraphe 6, qui précède, nous lisons : «... et pour les raisons qui m'avaient ci-devant persuadé la vérité des choses sensibles, je n'avais pas beaucoup de peine à y répondre ; car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait, je ne croyais pas me devoir confier beaucoup aux enseignemens de cette nature. » On trouve au premier abord quelque contradiction entre ces deux passages, puisque l'auteur d'un côté s'en rapporte à l'impulsion de sa nature, et de l'autre côté s'y refuse. Mais c'est lorsqu'il s'est assuré de l'existence d'un Dieu vérace, qu'il croit pouvoir s'abandonner aux inspirations de la nature pour les objets qui lui paraissent évidens, et il ne se tient en garde que pour les choses obscures et confuses. Il semblerait résulter du passage que nous avons cité d'abord, que Descartes admit des idées intermédiaires entre l'esprit et les objets, idées qui se détacheraient des corps et entreraient dans l'esprit, ayant une existence à part, formant ce qu'on appelait dans l'ancienne école des *entités*. Mais il détruit lui-même cette doctrine dans ses Réponses aux sixièmes Objections (voyez n° 14). « Par exemple, dit-il, lorsque je vois un bâton, il ne faut pas s'imaginer qu'il sorte de lui de petites images voltigeant par l'air, appelées vulgairement des espèces intentionnelles, qui passent jusques à mon œil, mais seulement que les rayons de la lumière réfléchis de ce bâton excitent quelques mouvemens dans le nerf optique, et par son moyen dans le cerveau même. » Descartes dit ailleurs (voyez lettre XXXVIII) que les idées de figures, de couleurs, de sons, d'odeurs, de douleurs, etc., sont conçues par l'esprit à propos des mouvemens excités dans les nerfs par les objets extérieurs.

(14.) « Or cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi les sentimens de la douleur, et à me porter vers celles qui me font avoir quelque sentiment de plaisir ; mais je ne vois point qu'outre cela elle m'apprenne que de ces diverses perceptions des sens nous devions jamais rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous, sans que l'esprit les ait soigneusement et mûrement examinées : car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, et non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là. » Puisque l'esprit peut conclure tout seul l'extériorité des objets, on ne voit pas comment cette faculté ne pourrait pas appartenir à un composé dont l'esprit ferait partie.

(*Ibid.*) «...je vois que, tant en ceci qu'en plusieurs autres choses semblables, j'ai accoutumé à pervertir et confondre l'ordre de la nature, parce que ces sentimens ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et jusque-là étant assez claires et assez distinctes, je m'en sers néanmoins comme si elles étaient des règles très certaines, par lesquelles je pusse connaître immédiatement l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort

Digitized by Google

obscur et confus. » Descartes semble supposer ici que l'homme peut échapper aux lois de sa nature : or si, au lieu de juger seulement des qualités nuisibles ou utiles des objets par les perceptions de nos sens, nous jugeons aussi la réalité extérieure de ces objets, c'est que notre nature est constituée de telle sorte que nous portions ce dernier jugement. L'auteur dit lui-même plus loin (voyez n° 16) : «...une horloge composée de roues et de contre-poids n'observe pas moins toutes les lois de sa nature, lorsqu'elle est mal faite et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier ;» il reconnaît donc lui-même qu'aucun être ne peut agir en dehors de sa nature.

(16.) « Car ceci n'est autre chose qu'une certaine dénomination extérieure, laquelle dépend entièrement de ma pensée, » etc. L'ancienne philosophie entendait par dénomination extérieure une opinion qui n'avait point de fondement dans la réalité, une pure conception ou idée qui n'affirmait et ne niait rien touchant les choses en elles-mêmes; et l'on opposait cette conception pure de l'esprit au jugement que l'on regardait comme conforme à la nature des choses. Mais est-il bien possible de concevoir une idée qui n'ait pas un modèle dans la nature ? Comme nous l'avons dit plusieurs fois, il n'y a que l'induction qui puisse faire devancer par l'esprit la réalité expérimentale, et encore a-t-elle besoin de se modeler sur un type fourni par l'expérience. Descartes a beau dire que la comparaison qu'il établit entre une horloge mal faite et une horloge bien faite n'est qu'une dénomination extérieure à l'égard de la première; il n'en est pas moins vrai qu'il la juge inférieure à la seconde, et qu'en conséquence il se prononce sur la nature de cet objet.

Digitized by Google

# NOTES

## SUR LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE.

(Première partie, 8.) « Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis ; si j'entends parler de l'action qui se fait avec mes yeux et avec mes jambes, cette conclusion n'est pas tellement infaillible que je n'aie quelque sujet d'en douter, à cause qu'il se peut faire que je pense voir ou marcher encore que je ne voie point des yeux, et que je ne bouge de ma place : car cela m'arrive quelquefois en dormant, » etc. Les *Principes de la philosophie* peuvent être considérés comme une récapitulation des Méditations et des réponses aux objections qui ont été élevées contre elles. Ainsi, par exemple, Descartes fortifie dans cet endroit ce qu'il a dit n° 3 de la seconde Méditation par ce qu'il a répondu aux objections de Gassendi sur ce passage. Voyez les renvois indiqués sur le texte.

(Seconde partie, 1.) « Nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors auxquels elle est entièrement semblable. » Dans la sixième Méditation, n° 9, Descartes paraissait établir que les idées des choses sensibles partaient des objets matériels; il restait ainsi encore engagé dans les liens des *espèces intermédiaires*. Mais il avait déjà réformé son opinion ou du moins son expression dans les Réponses aux sixièmes Objections (voyez n° 14). Le passage ci-dessus prouve qu'il abandonne entièrement l'opinion de l'ancienne école. Les idées des choses matérielles sont formées par nous-mêmes à l'occasion des impressions extérieures. Voyez la même opinion dans la lettre XXXVIII.

(Troisième partie, 195.) « Mais seulement par les parties du second élément. » Descartes explique dans sa troisième partie ce qu'il entend par les trois principaux élémens du monde visible : « Ainsi nous pouvons faire état d'avoir déjà trouvé deux diverses formes en la matière qui peuvent être prises pour les formes des deux premiers élémens du monde visible. La première est celle de cette raclure qui a dû être séparée des autres parties de la matière, lorsqu'elles se sont arrondies, et qui est mue avec tant de vitesse, que la seule force de son agitation est suffisante pour faire que rencontrant d'autres corps elle soit froissée et divisée par eux en une infinité de petites parties qui se font de telle figure qu'elles remplissent toujours exactement tous les recoins ou petits intervalles qu'elles trouvent autour de ces corps. L'autre est celle de tout le reste de la matière dont les parties sont rondes et fort petites à comparaison des corps que nous voyons sur la terre; mais néanmoins elles ont quelque quantité déterminée, en sorte qu'elles peuvent être divisées en d'autres beaucoup plus petites: et nous trouverons encore ci-après une troisième forme en quelques parties de la matière, à savoir en celles qui, à cause de leur grosseur et de leur figure, ne pourront pas être mues si aisé-

Digitized by Google

ment que les précédentes; et je tâcherai de faire voir que tous les corps de ce monde visible sont composés de ces trois formes, qui se trouvent en la matière, ainsi que de trois divers élémens, à savoir que le soleil et les étoiles fixes ont la forme du premier de ces élémens, les cieux celle du second, et la terre avec les planètes et les comètes celle du troisième. Car voyant que le soleil et les étoiles fixes envoient vers nous de la lumière, que les cieux lui donnent passage, et que la terre, les planètes et les comètes la rejettent et la font réfléchir, il me semble que j'ai quelque raison de me servir de ces trois différences : être lumineux, être transparent, et être opaque ou obscur, qui sont les principales qu'on puisse rapporter au sens de la vue, pour distinguer les trois élémens de ce monde visible. » (Voyez les Principes de la philosophie, troisième partie, n° 52.)

---

Digitized by Google

# NOTES

## SUR LES PASSIONS DE L'AME.

(Art. 41.) « Et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'ame, dont les unes sont ses actions, à savoir ses volontés; les autres, ses passions, en prenant ce mot en sa plus générale signification qui comprend cette sorte de perception..., les dernières dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'ame, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause. » Dans l'article 20, Descartes range parmi les perceptions dont l'ame est cause la considération des choses purement intelligibles et l'imagination des choses qui n'existent pas.

(Art 127.) « A propos de quoi Vivés écrit de soi-même. » Vivés était né à Valence en 1492, il est mort en 1540; il est un des auteurs de la réaction contre la scholastique.

(Art. 147)..... « notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'ame que par l'ame même, en quoi elles diffèrent des passions qui dépendent toujours de quelques mouvemens des esprits. » Dans l'article 91, Descartes distingue deux espèces de joie et de tristesse; l'une causée par les impressions du cerveau, l'autre produite par la seule action de l'ame, c'est-à-dire par les objets que l'entendement nous représente comme des biens.

FIN DES NOTES.

Digitized by Google

# TABLE

## DES MATIÈRES

CONTENUES

## DANS LE TOME PREMIER.


| | PAGES |
|---|---|
| Avertissement : Objet de cette publication | I |
| Notice biographique sur Descartes | V |
| Notice bibliographique | LXXXIX |
| Introduction. Première partie : Tableau de la philosophie de Descartes | XCIX |
| Seconde partie : Coup-d'œil sur les ouvrages contenus dans le tome premier. | CXXXVI |
| Sommaires | CXLIX |
| Discours de la Méthode | 1 |
| Méditations métaphysiques | 71 |
| Les Principes de la philosophie | 179 |
| Les Passions de l'ame | 315 |
| Notes | 461 |


FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

Digitized by Google

# ERRATA

## DU TOME PREMIER.

Page 2, ligne 9, ou lieu de : l'abbé de Courcelles, lisez : le monstre de Courcelles.

Page 77, ligne 2, ou lieu de : doyens, lisez : doyen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google